تسهيل التهذيب

لحل

شرح التهذيب



افادات

حضرت مولانا محمد يونس صاحب مدظلهم

استاذ

جامعہ دار العلوم کراچی

مکتبۃ الرشید کراتشی

حقوق طبع بحق ناشر "مکتبۃ الرشید کراچی" محفوظ ہیں۔

نام کتاب : تسہیل التہذیب لحل شرح التہذیب

مؤلف : حضرت مولانا محمد یونس صاحب مدظلہم (استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی)

مرتب : مولانا کوثر علی صاحب (استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی)

بااہتمام : مولانا ضیاء الرحمٰن رشید (فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی)

طبع رابع : جمادی الاول ۱۴۳۳ھ مطابق مارچ 2012ء

ناشر

مکتبۃ الرشید کراچی

36/G لانڈہی گلی نمبر 3 کراچی

نزد جامعہ دارالعلوم کراچی

فون: 0333-2173498

باسمہ الکریم

بقیۃ السلف حجۃ الخلف حضرت شیخ الاسلام

JUSTICE MUHAMMAD TAQI USMANI شیخ الحدیث مفتی محمد تقی عثمانی صاحب ادام اللہ اقبالہم کی تحریر مبارک کا عکس

محمد تقي العثماني

قاضي مجلس التمييز الشرعي للمحكمة العليا باكستان
نائب رئيس : مجمع الفقه الاسلامي بجدة
نائب رئيس : دار العلوم كراتشي ١٤ باكستان

Member Shariat appellate Bench
Supreme Court of Pakistan
Deputy Chairman Islamic Fiqh Academy (OIC) Jeddah
Vice President Darul-Uloom Karachi-14 Pakistan.

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی

اما بعد :

برادرِ عزیز جناب مولانا محمد یونس صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ دارالعلوم کراچی کے اُن فاضل اساتذہ میں سے ہیں جنکو اللہ تعالیٰ نے طلبہ کو آسان انداز میں دقیق مسائل سمجھانے کا سلیقہ عطا فرمایا ہے۔ انہوں نے منطق کی معروف کتاب شرح تہذیب کی تسہیل کیلئے یہ کتاب مرتب کی ہے، بندہ کو کتاب سے استفادہ کا تو موقع نہیں ملا، لیکن فاضل مؤلف کی جن صلاحیتوں سے بندہ براہ راست واقف ہے، ان کے پیشِ نظر امید ہے کہ ان شاء اللہ یہ طلبہ اور اساتذہ کیلئے مفید اور رہنمائی کا باعث ہوگی۔ دل سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ انکی اس کاوش کو قبول فرمائیں، اور اسے نافع بنائیں۔ آمین ثم آمین

بندہ

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۲۴ صفر ۱۴۲۶ھ

دار العلوم كراتشي ١٤ باكستان
الرمز البريدي ٧٥١٨٠ هاتف ٥٠٤٣١٩٢ منزل ٣١٢٧٨٨ فاكس ٩٢٢١-٥٠٤٠٢٣٤

Darul-Uloom Karachi-14 Pakistan.
PC :75180 Ph :5043192-Res :312788-Fax :9221-5040234

تقریظ

حضرت مولانا محمد راحت علی ہاشمی صاحب ادام اللہ اقبالہم

استاد جامعہ دارالعلوم کراچی

الحمد للّٰہ وحدہ والصّلوۃ والسّلام علی من لا نبیَّ بعدہ
وعلی آلہ وصحبہ ومن تبعھم باحسان الی یوم الدّین.

امابعد!

دینی علوم میں مہارت اور بصیرت پیدا کرنے کیلئے علماء راسخین رحمہم اللہ نے اس اخیر دور میں جو نصاب تجویز کیا تھا وہ بفضلہٖ تعالیٰ -عصری تقاضوں کے پیش نظر بعض جزوی ترمیم اور بعض کتابوں میں اضافے کے ساتھ- کامیابی سے جاری وساری ہے۔

اس نصاب میں فن منطق بھی شامل ہے جو افہام وتفہیم کی صلاحیت پیدا کرنے میں بہترین معاون ثابت ہوتا رہا ہے، اس فن کی مبادیات اور عام اصطلاحات سے بخوبی واقفیت علم کلام، اصول فقہ، فقہ اور بعض تفسیری مسائل میں بہت کام دیتی ہے۔

یہ ضرور ہے کہ اس فن کو علوم دین کی تحصیل وتکمیل کے معاون کا ہی درجہ دیا گیا ہے اسی لئے اس فن میں ساری عمر صرف کر دینے کو یا اس کے غیر ضروری استعمال کو کبھی پسند نہیں کیا گیا اور ایسے افراط کی روک تھام کی جاتی رہی جبکہ دوسری طرف بعض حلقوں میں اس فن کی بے وقعتی کا تاثر بھی پیدا ہوا تو اس تفریط کا بھی ازالہ کیا جاتا رہا، دونوں کا حاصل یہی ہے کہ اس فن کو ''مقاصد'' میں شامل کر لینا بھی بے جا ہے اور وسائل سے خارج کرنا بھی درست نہیں، معتدل درجہ میں اس کا حصول اپنی جگہ مفید ہوتا ہے۔

بالخصوص دور حاضر میں جبکہ دینی مسائل واحکام اور قرآن وحدیث کی تعبیرات میں لفظی ومعنوی تحریف کا بازار گرم ہے اور آئے دن کوئی نہ کوئی تحریر سامنے آتی رہتی ہے جو اس تحریف کا نمونہ ہوتی ہے ایسے تحریفی مواد پر مشتمل مضامین کے طرز استدلال میں موجود غلطیوں کا ادراک اور پھر صحیح تعبیرات کا اظہار نیز مخالفینِ دین کے اعتراضات کا جواب سمجھنے سمجھانے میں اس علم کی گہری واقفیت کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے فن منطق کی چند منتخب معروف کتابیں پڑھنے پڑھانے کا سلسلہ قائم ہے۔

دوسری طرف مدارس میں آنے والی نئی نسل میں نحو وصرف کی کمزوریوں اور اس علم سے بے رغبتی کے انداز نے ان کتابوں کو سمجھنے اور ان سے فائدہ اٹھانے کی کیفیت کو خاصا نقصان پہنچایا ہے اس لئے اب دو تین دھائیوں سے ان درسی کتابوں کی تشریح وتسہیل کا سلسلہ بھی جاری ہے۔

حضرت مولانا محمد یونس صاحب زید مجدھم جو جامعہ دارالعلوم کراچی کے فاضل اور یہاں کے مقبول اساتذہ میں سے ہیں اس فن کو طلبہ کی سمجھ کے مطابق آسان کر کے پڑھانے میں خوب محنت فرماتے ہیں، بعض ہونہار طلبہ نے ان کے درس کی تقاریر کو قلمبند بھی کیا اور پھر مختلف سالوں کی ان درسی تقاریر کو مرتب و منضبط کرنے کا کام بھی انجام پایا، چنانچہ فن منطق کے ایک معروف رسالہ ''ایساغوجی'' کی تقاریر منضبط ہو کر شائع ہو چکی ہے اور اب اسی فن کی دوسری کتاب ''شرح تہذیب'' کی ایسی ہی درسی تقاریر کو مرتب کر کے شائع کیا جارہا ہے۔

احقر نے اس شرح کو مختلف مقامات سے دیکھا ماشاء اللہ تعالیٰ کتاب کو سہل بنانے کی بہت عمدہ کوشش ہے۔ امید ہے اس سے شرح تہذیب کو سمجھ کر پڑھنے میں مدد ملے گی، یہ بات واضح ہے کہ درسیات کی کوئی بھی کتاب کتنی ہی سہل کیوں نہ کر دی جائے دلچسپی اور محنت کے بغیر اس سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا۔

اگر علوم دینیہ کی تحصیل کرنے والے طلبہ اپنی تمام درسی کتابوں کو توجہ اور محنت سے پڑھنے کی عادت ڈالیں اور اپنے ہر تعلیمی سال کی نصابی کتابوں کی مناسب درجہ کی استعداد بھی حاصل کرلیا کریں تو انشاء اللہ تعالیٰ وہ اپنے اپنے موقع پر دین متین کے دفاع، اس کی اشاعت اور حفاظت کا فریضہ بخوبی انجام دے سکیں گے۔

حضرت مولانا محمد یونس صاحب زید مجدھم اور ان کے معاون کار مبارکباد کے مستحق ہیں کہ ایک فنی کتاب کی آسان شرح تیار کر کے طلبہ کیلئے سہولت کا سامان کر دیا، امید ہے کہ یہ کتاب ان کیلئے صدقہ جاریہ ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ ان کی اس سعی کو مشکور فرمائیں اور اس کتاب سے زیادہ سے زیادہ نفع پہنچائیں۔ آمین

والسلام

محمد راحت علی ہاشمی

۲/۲/۱۴۲۶ھ

فہرست

نمبر شمار	مضامین	صفحہ نمبر
۱	حرف آغاز	ہ - ح
۲	مقدمہ علم منطق	۱ - ۷
۳	صاحب تہذیب اور شارح تہذیب کے حالات	۸ - ۹
۴	خطبۂ کتاب	۱۰ - ۸۸
۵	القسم الاول کا تعارف	۹۰ - ۹۵
۶	مقدمہ سے متعلق پانچ قسم کی تحقیقات	۹۷ - ۹۹
۷	علم کی دو قسمیں۔تصور و تصدیق	۱۰۱ - ۱۰۷
۸	تصور اور تصدیق کی تقسیم	۱۰۸ - ۱۱۵
۹	علم منطق کی ضرورت و اہمیت	۱۱۶ - ۱۲۸
۱۰	**فصل**: بحث تصورات - دلالت الفاظ کا بیان	۱۲۹ - ۱۳۹
۱۱	لفظ موضوع کی اقسام	۱۴۰
۱۲	مرکب اور مفرد کی تعریف	۱۴۰
۱۳	مرکب کی اقسام	۱۴۰ - ۱۴۵
۱۴	لفظ مفرد کی مستقل بالذات ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے تین اقسام	۱۴۶ - ۱۵۱
۱۵	توحدِ معنیٰ اور تکثر معنیٰ کے اعتبار سے لفظ مفرد کی اقسام	۱۵۲ - ۱۶۷
۱۶	**فصل**: مفہوم کی تعریف و اقسام اور کلی کے افراد خارج میں وجود اور عدم وجود کے اعتبار سے کلی کی چھ اقسام	۱۶۹ - ۱۷۶
۱۷	نسبت کے اعتبار سے کلیوں کی دو اقسام	۱۷۸
۱۸	نسبت کے اعتبار سے دو کلیوں کی نقیضوں کی اقسام	۱۷۸
۱۹	جزئی اضافی کی تعریف	۱۸۰
۲۰	جزئی اضافی اور جزئی حقیقی کے مابین نسبت	۱۸۰
۲۱	کلیات خمسہ کا بیان	۲۰۱
۲۲	پہلی قسم جنس کا بیان	۲۰۲
۲۳	کلی کی دوسری قسم نوع حقیقی کا بیان	۲۱۰
۲۴	فصل کا بیان	۲۲۸
۲۵	خاصہ کا بیان	۲۴۲

نمبر شمار	مضامین	صفحہ نمبر
۲۶	عرضِ عام کا بیان	۲۴۶
۲۷	چھ تقسیمات کا بیان	۲۴۷ - ۲۵۰
۲۸	**فصل**: اعتبارات ثلاثہ کے لحاظ سے کلی کی تین اقسام	۲۶۲
۲۹	اعتبارات ثلاثہ کے لحاظ سے کلیات خمس میں سے ہر کلی کی تین اقسام	۲۶۳
۳۰	کلی طبعی کے پائے جانے کا کیا مطلب ہے؟	۲۶۳
۳۱	**فصل**: معرف کا بیان	۲۷۴ - ۲۷۶
۳۲	تعریف کی اقسام	۲۸۲
۳۳	مناطقہ نے تعریف میں عرضِ عام کا اعتبار کیوں نہ کیا؟	۲۸۶
۳۴	**فصل**: بحث تصدیقات اور قضایا کا بیان: (۱) قضیہ کی تعریف (۲) قضیہ حملیہ وشرطیہ (۳) موجبہ وسالبہ (۴) حالِ موضوع کے لحاظ سے حملیہ کی اقسام (۵) محصولات اربعہ (۶) وجود موضوع کے لحاظ سے حملیہ کی اقسام (۷) حملیہ معدولہ ومحصلہ (۸) حملیہ موجبہ ومطلقہ (۹) موجہات کا بیان	۲۹۲ - ۳۶۳
۳۵	**فصل**: قضیہ شرطیہ کا بیان: (۱) قضیہ شرطیہ کی اقسام (۲) منفصلہ کی اقسام (۳) منفصلہ کی اقسام کی تقسیم (۵) مقدم کے احوال کے لحاظ سے شرطیہ کی اقسام۔	۳۶۳ - ۳۸۹
۳۶	**فصل**: تناقض کا بیان: (۱،۲) تناقض کی تعریف وشرائط (۳) موجہات بسیطہ کی نقائض (۳) موجہات مرکبہ کلیہ وجزئیہ کی نقائض نکالنے کا طریقہ۔	۳۹۰ - ۴۱۴
۳۷	**فصل**: عکسِ مستوی کا بیان: (۱) عکسِ مستوی کی تعریف (۲) محصوراتِ اربعہ کے عکس کا بیان (۳،۴) موجہات موجبہ وسالبہ کے عکس کا بیان (۵) تمام قضایا کے عکوس کا اثبات دلیلِ خلف سے	۴۱۵ - ۴۵۰
۳۸	**فصل**: عکسِ نقیض کا بیان: (۱) عکس نقیض کی تعریف (۲) موجبات وسوالب کا عکس بدلیل خلف وعدم عکس بدلیل نقیض (۳) خاصتین کا عرفیہ خاصہ کی طرف انعکاس بدلیل افتراض	۴۵۱ - ۴۶۹
۳۹	**فصل**: قیاس کا بیان: (۱) قیاس کی تعریف (۲) قیاس استثنائی وافتراقی (۳) اقترانی حملی وشرطی (۴) اقترانی حملی کا بیان) ۵، ۶، ۷، ۸) اشکال اربعہ (۹) شرائط اشکال اربعہ (۱۰) خاتمہ	۴۷۰ - ۵۳۸

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

عرض ناشر

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

اہل علم ہر دور میں علوم کو آئندہ نسلوں تک منتقل کرنے کیلئے اپنے وسائل استعمال کرتے رہے ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ جن لوگوں نے اپنے علوم وفنون کو کتابوں کے سانچوں میں ڈھال لیا وہ دار العمل سے دار الجزاء کی جانب کوچ کر جانے کے باوجود آج بھی قلوب واذہان اور تاریخ کے صفحات پر زندہ وجاوید ہیں۔

گردش ایام اور نسیاں کی تیز ہوائیں انکے علوم وفنون کے نقوش کو نہ مٹا سکیں، انکی کتابوں کے عظیم ذخائر صدیاں بیت جانے کے باوجود آج بھی تشنگانِ علم وفن کے لئے بحر بے کنار ہیں۔

دینی مدارس میں داخل نصاب علوم میں ایک معرکۃ الاراء علم "منطق" بھی ہے یہ وہ علم ہے جسکی بدولت اسلام کے ارباب دانش وعقل نے اُن فتنوں کا مقابلہ کیا جو نظری وفکری غلطیوں سے جنم لے چکے تھے اور الحمدللہ اس علم کی بدولت صراط مستقیم پر گامزن رہتے ہوئے بہت ساروں کو سیدھی شاہراہ دکھادی۔

علم منطق میں درجنوں دقیق اور قابل قدر تصانیف موجود ہیں جنمیں ایک "شرح تہذیب" بھی ہے جو اپنی جودت، معنویت اور قوت گرفت کیوجہ سے ممتاز مقام کی حامل ہے اور درس نظامی کے مرحلہ ثانویہ خاصہ میں شامل نصاب ہے اس کتاب کی ایسی عام فہم شرح کی شدت سے ضرورت محسوس ہورہی تھی جو موجودہ دور کے طلبہ کی نفسیات اور استعداد سے مناسبت رکھتی ہو، اسکے لئے اللہ رب العزت نے ہمارے استاذ حضرت مولانا محمد یونس صاحب مدظلہم جو جامعہ دار العلوم کراچی کے مایہ ناز اور ہر دلعزیز اساتذہ میں سے ہیں، کا انتخاب فرمایا اور آج "تسہیل التہذیب" آپ کی نگاہوں میں ہے، اللہ کریم نے اپنے فضل وکرم سے استاذ مکرم کو وہ ذہانت وفطانت، ذوق تحقیق وتسہیل عطا فرمایا ہے کہ دوران درس مغلق اور پیچیدہ مباحث کو اس انداز سے بیان فرماتے ہیں کہ فہم مطالب میں الجھن کی نوبت ہی نہیں آتی اور مشکل ترین مقامات کو چٹکیوں میں حل فرمادیتے ہیں اللھم زِدْ فَزِدْ۔

اس کتاب کی عمدہ کمپوزنگ وطباعت اور دیدہ زیب کاغذ اور پرکشش ٹائٹل میں انتھک جدوجہد کی گئی ہے، توقع ہے کہ اہل علم قدر کی نگاہ سے دیکھیں گے اور ناشر، استاذ محترم اور ان تمام افراد کو اپنی دعاؤں میں یاد رکھیں گے جنکی بدولت انوکھے طرز کی یہ کتاب آپ کے ہاتھوں میں پہنچ سکی

ضیاء الرحمٰن

فاضل جامعہ دار العلوم کراچی

مکتبۃ الرشید، 36 جی، لانڈھی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حرفِ آغاز

الحمدللّٰہ رب العٰلمین والعاقبة للمتقین والصّلوة والسّلام علٰی سیّدنا محمّد النبی الامین و علٰی آله و اصحابه اجمعین و علٰی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین.

زمانہ قدیم سے یہ دستور جاری ہے کہ علوم کو انسانی ذہن کے شفاف پردوں میں محفوظ کیا جاتا ہے اور منطقی طرزِ استدلال کے عربی محاورے "العلم صید والکتابة قید فقیّد العلم بالکتابة" کے مطابق اس محفوظے کو ذہن سے محو ہونے سے بچانے کیلئے صفحہ قرطاس پر بھی منتقل کرلیا جاتا ہے ورنہ درخت پر وارد شکار کی طرح علم بھی انسانی حافظوں میں زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتا۔

مدارس میں بھی اسی روایت کے مطابق یہ عادت ہے رہی ہے کہ ہونہار زیرک طلبہ اہم یا مشکل کتاب کی درسی تقریر کو اپنی یادداشت کیلئے دامن تحریر میں محفوظ کرلیا کرتے ہیں

تسہیل التہذیب بھی اسی طرح کے معمول کی پیداوار ہے۔ غالباً ۱۹۹۳ء میں بندہ جب سفر حج پر تھا، وہیں اطلاع ملی کہ اس سال جامعہ کی طرف سے سپرد کئے گئے اسباق میں "شرح تہذیب" بھی ہے، اس سے دلچسپی اور خصوصی لگاؤ کی بنا پر مجھے بہت مسرت ہوئی سفر حج سے واپسی پر اپنی ہمت کے مطابق بشوق ورغبت سبق شروع ہوا، بعض پڑھنے والے بھی ماشاء اللہ خوب محنتی اور مطالعہ کا ذوق رکھنے والے تھے، مذکور الصدر معمول کے مطابق ان طلبہ نے اس کی درسی تقریر کو قلمبند کرلیا اور پھر تدریس کے تین سالوں میں ہر سال طلبہ علیحدہ علیحدہ تقریر درس اپنے لئے محفوظ کرتے رہے، پھر کئی سالوں کی مختلف درسی کاپیوں کو سامنے رکھ کر ایک مرتب ومنضبط انداز کی کاپی وجود میں آگئی جس کی فوٹو اسٹیٹ اس درجہ کے اکثر طلبہ کے ہاتھ میں دکھائی دینے لگی بلکہ بعض دیگر مدارس میں بھی طلبہ یا اساتذہ کے زیر مطالعہ ہونے کی محقق اطلاعات ملیں۔

اس طرح اس سے استفادۂ عام کو دیکھ کر بعض احباب وعزیز طلبہ نے افادۂ عام کیلئے اسے کتابی شکل دینے کا مشورہ دیا _____ بندہ اپنی نااھلی کے شدید احساس سے لرزتے ہوئے اپنی تقریر درس کا تصور بھی نہ کرسکتا تھا کیونکہ درس کی تقریر کی اشاعت انہی حضرات کو جچتی اور سجتی ہے جو اس کے واقعی اھل ہوں۔ لیکن کچھ عرصہ سے طلبہ کی استعداد کے انحطاط اور قوت تحریر کی کمی کے عموم اور کاپی میں خاصے نقائص اور ناتمامی کو دیکھ کر اسے طباعتی شکل دینے کیلئے تعلیمی مصروفیات اور بعض انتظامی شغلیات کے باوجود نظر ثانی اور ترتیب وتبویب کا کام اللہ کریم کے بھروسہ پر شروع کر دیا گیا۔ تقریباً تین برس کے کٹھن مراحل کے بعد زیور طباعت سے آراستہ ہوکر آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

مذکورہ پس منظر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ باقاعدہ تصنیف نہیں ہے (نہ ہی بندہ اس کا اہل ہے) بلکہ اپنے اساتذہ کرام کے گرانقدر افادات، بیش بہا نکات اور مختلف تعلیقات وحواشی سے چنیدہ معلومات کا لباب ہے۔

ترتیب کے مرحلہ میں طلبہ کی استعداد کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے متن اور شرح کی عبارت پر اعراب لگا کر اس کا سلیس ترجمہ کر دیا گیا ہے۔

نظر ثانی وتصحیح کے مرحلہ میں بنیادی طور پر مضامین کو منضبط اور مرتب بنانے کے ساتھ حل کتاب کو اساسی محور بناتے ہوئے اس کے مباحث کو آسان اور سھل بنانے کی حتی الوسع بھرپور کوشش کی گئی ہے _____ خدا کرے کہ یہ اپنے نام پر پورا اترے اور اسم بامسمی ہو۔

مذکورہ مقصد کی تکمیل کیلئے اس کتاب میں مندرجہ ذیل امور کی بطور خاص رعایت کی گئی ہے۔

(۱) جلی قلم سے متن کی عبارت مع اعراب ذکر کی گئی ہے۔

(۲) متن کا سلیس ترجمہ کیا گیا ہے۔

(۳) متن میں ہر فصل کی ابتداء میں اس فصل کی تمام مباحث کا اجمالی خاکہ ذکر کیا گیا ہے پھر ہر بحث سے متعلقہ متن کی عبارت ذکر کر کے ''متن کی تشریح'' کے عنوان سے اس بحث کی مختصراً ضروری تشریح کی گئی ہے۔

(۴) ہر فصل کی ابتداء میں ماقبل سے ربط بیان کر کے مربوط اور مرتب اندازِ بیان اختیار کیا گیا ہے۔

(۵) متن کی عبارت میں ذکر کردہ بحث کے بقدر شرح تہذیب کی عبارت مع اعراب ذکر کی گئی ہے۔
(۶) ترجمہ کے عنوان سے شرح تہذیب کی عبارت کا سلیس ترجمہ کیا گیا ہے۔
(۷) شرح کے عنوان سے شرح تہذیب کی عبارت میں مذکورہ مباحث کا اجمالی خاکہ بیان کرنے کے بعد لف ونشر مرتب کے طریقہ پر ان مباحث کی تفصیل ذکر کی گئی ہے۔
(۸) شرح تہذیب کی عبارت میں ''قولہ'' کو قول شارح قرار دیکر ہر قول سے اغراض شارح اور مقاصد شارح کی وضاحت کی گئی ہے۔
(۹) حل عبارت اور فہم کتاب کے لئے ہر بحث کے عنوان کا اہتمام کیا گیا ہے۔
(۱۰) دقیق مباحث کی تسہیل وتفہیم کے لئے تمہیدات اور مقدمات بیان کی گئی ہیں۔
(۱۱) طویل مباحث مثلاً تقسیمات، قضایا کے نقائض، قضایا کے عکوس اور اشکال اربعہ کی ضروب محتملہ وغیرہ کو ذہن نشین کرانے کے لئے نقشوں کے بیان کا اہتمام کیا گیا ہے۔
(۱۲) اشکال اربعہ کے بیان میں منطق کی قدیم روایتی مثالوں مثلاً کل آب وغیرہ کے بجائے قرآن کریم، احادیث اور عربی ادب کے جملوں کو بطور امثلہ ذکر کر کے عام طور پر علم منطق کے مستعمل ہونے کی نشاندہی کی گئی ہے۔
(۱۳) حتی الامکان کتاب سے خارجی بات کے تذکرہ سے اجتناب کیا گیا ہے لیکن بحث سے متعلق اہم بات کو فائدہ یا تنبیہ کے عنوان سے شرح میں یا شرح کے حاشیہ میں بیان کر دیا گیا ہے۔

بندہ کی حیثیت کوچہ علم میں یقیناً ایک طفل مکتب کی سی ہے اور ساتھ ہی اپنے جہل اور علم سے تہی دامن ہونے کا غیر رسمی اعتراف واحساس بھی ہے اس لئے اس میں غلطیوں اور لغزشوں کا امکان ہی نہیں بلکہ ظن غالب ہے، حضرات اہل علم جہاں کہیں بھی اغلاط پر مطلع ہوں انہیں بندہ کی جہالت پر محمول کرتے ہوئے '' الدین النصیحة'' کے تحت آگاہ فرما کر احسان فرمائیں۔

بڑی ناسپاسی ہوگی اگر اس موقع پر ان مخلص احباب کا شکریہ ادا نہ کروں جنہوں نے اس کام کی تصحیح وترتیب میں مدد فرمائی ہے، بالخصوص عزیزم مولوی کوثر علی زادہ اللہ علما وعملا وصلاحا فاضل و متخصص جامعہ دارالعلوم کراچی جنہوں نے ترتیب وتسوید سے لیکر طباعت تک کے تمام مراحل میں بھر پور محنت وسعی کی ہے، اللہ تعالیٰ انہیں دنیا وآخرت میں اس کا کروڑہا بہترین صلہ عطا فرمائے۔

اسی طرح مولوی رحمت اللہ سلمہ، وعزیزان عبدالسمیع وشاکرالرحمٰن سلمہما الرحمٰن کو بھی اللہ کریم بہترین جزائے خیر عطا فرمائے جنہوں نے مسودہ کی صفائی اور تصحیح کے امور میں بخوبی معاونت کی۔

اللہ تعالیٰ کے حضور عاجزانہ دعا ہے کہ اس کاوش کو زیادہ سے زیادہ نافع بنا کر حسن قبول اور شرف قبولیت سے نوازے اور بندہ اور حضرات اساتذہ کرام اور والدین کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین

وما ذلک علی اللہ بعزیز

بندہ محمد یونس عفا اللہ عنہ
خویدم طلبہ جامعہ دارالعلوم کراچی
یکم شعبان المعظم ۱۴۲۵ھ



بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلّی علیٰ رسولہ الکریم

مقدمہ علم منطق

''علم منطق'' کا تعارف

ہر فن کو شروع کرنے سے پہلے اس فن کے متعلق چند تعارفی باتوں کا جان لینا اس فن کے پڑھنے اور سمجھنے میں آسانی کے ساتھ ساتھ مقاصد فن میں بصیرت کا بھی ذریعہ بنتا ہے، لہذا آنے والی سطور میں منطق کے متعلق چند ایسی باتیں ذکر کی جائیں گی جن سے فن کا تعارف حاصل ہو جائے۔

منطق کے لغوی معنی

منطق ''نطق'' (باب ضرب) کا مصدر میمی ہے یا اسم ظرف ہے۔ مصدر میمی ہو تو آپ اس کا ترجمہ ''بولی، گفتگو، گویائی'' کر سکتے ہیں۔ قرآن کریم میں بھی لفظ منطق اسی معنی میں استعمال ہوا ہے اللہ تعالی نے حضرت سلیمان علیہ السلام کے متعلق ارشاد فرمایا:

﴿وَعُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ﴾ (سورۃ النمل) (اور ہمیں پرندوں کی بولی سکھائی گئی)

اسم ظرف ہو تو اس کا معنی ہوگا بولنے کی جگہ۔

منطق کی اصطلاحی تعریف

مشہور تعریف یہ ہے:

''الةقانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفكر''

''یعنی یہ وہ فن ہے جس کے اصول ملحوظ رہیں تو ذہن فکری غلطی سے محفوظ رہتا ہے۔

بعض حضرات نے علم منطق کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے:

'' هو علم به يعرف تمييز الفكر الصحيح عن الفاسد ''

یعنی وہ ایک ایسا علم ہے جس کے ذریعہ فکر صحیح کو فکر فاسد سے ممتاز کیا جاتا ہے اور درحقیقت دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہے۔

وجہ تسمیہ

اس فن کو "منطق" کے ساتھ موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس علم کے سبب انسان کی گفتگو (نطق ظاہری) میں بھی قوت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ دوران بحث ومناظرہ اپنے مقابل پر دلیل میں غالب آجاتا ہے اور فہم وادراک (نطق باطنی) میں بھی درستگی آجاتی ہے بایں طور کہ وہ اشیاء کی حقیقت و ماہیت اور اجناس وفصول سے باخبر ہو جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس علم میں مہارت رکھنے والا شخص پیچیدہ اور مشکل مباحث کو آسانی کے ساتھ حل کر سکتا ہے۔

منطق کا موضوع

اس علم کا موضوع: "المعلومات التصورية والتصديقية من حيث انها توصل الى المجهول" ہے یعنی منطق کا موضوع وہ معلوم تصورات وتصدیقات ہیں جو نامعلوم تصورات وتصدیقات تک ذہن کی رسائی کا ذریعہ بنیں۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ منطق کا موضوع "المعقولات الثانية من حيث انها توصل الى المجهول" ہے۔

معقولات ثانیہ

جیسا کہ لفظ سے ظاہر ہے یعنی وہ چیزیں جن کا ذہن میں ادراک دوسری مرتبہ میں ہو ___ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ چیزیں جو دوسری مرتبہ ذہن میں آئیں ___ جب الفاظ کا تلفظ ہوتا ہے تو ان کو سن کر جو چیز سب سے پہلے ذہن میں آتی ہے وہ ان الفاظ کے معانی ہوتے ہیں جن سے بحث کرنا لغت والوں کا کام ہے، ان معانی کے ذہن میں آنے کے بعد دوسری مرتبہ میں جو چیز ذہن میں آتی ہے وہ ان کا کلی، جزئی، ذاتی عرضی، جنس اور نوع وغیرہ ہوتا ہے ان ہی کو معقولات ثانیہ کہتے ہیں۔

منطق کی ضرورت اور اسکی غرض

اشیاء میں سے بعض تو ایسی ہیں جنکو حاصل کرنے میں کسی قسم کے غور وفکر کی ضرورت نہیں ہوتی مثلاً

سردی گرمی کا تصور یا جیسے اس بات کی تصدیق کہ دو چار کا نصف ہے اور بعض اشیاء ایسی ہوتی ہیں جنکے حصول کے لئے کچھ غور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً فرشتہ یا جن کا تصور یا اس بات کی تصدیق کہ سورج زمین سے بڑا ہے وغیرہ وغیرہ، لیکن بعض اوقات انسان غور وفکر میں غلطی کر بیٹھتا ہے اور اس کو صحیح علم حاصل نہیں ہوتا جس کی واضح دلیل اہل عقل اور ارباب نظر کی افکار کا باہمی تناقض ہے۔

مثلاً؛ بعض ارباب نظر قدم عالم کے قائل ہیں اور بعض اس کی نقیض حدوث عالم کے قائل ہیں اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک فکر ضرور غلط ہے اس سے معلوم ہوا کہ تنہا عقل انسانی خطائے فکری سے حفاظت کے لئے کافی نہیں ورنہ ارباب عقل ودانش میں یہ اختلاف نہ ہوتا لہذا ضرورت پیش آئی کہ ایک ایسا فن ہونا چاہیے جو خطائے فکری سے حفاظت کر سکے اور یہ فن منطق ہی ہے، لہذا یوں کہا جاسکتا ہے کہ منطق کی غرض " صیانة الذهن عن الخطاء فی الفکر " ہے یعنی ذہن کو فکری غلطی سے بچانا۔

مسلمانوں کے علم منطق سے روشناس ہونیکی تاریخ

تیسری صدی ہجری تک مسلمانوں میں یونانی علوم کا کوئی چرچا نہ تھا ان کے علم کا ماخذ صرف قرآن کریم تھا اور وہ ٹھوس تعلیمات تھیں جو انکو رسول برحق ﷺ نے دی تھیں اور درحقیقت یہی اصلی اور حقیقی ماخذ ہے، تیسری صدی ہجری میں جب اسلام کو اللہ تعالی نے افراد کی قوت سے نوازا اور وہ جزائر عرب سے پوری دنیا میں پھیل گیا تو یونانی مشرکین اور بت پرستوں نے عقلی دلائل سے اسلامی نظریات وعقائد پر اعتراضات شروع کر دئے جس سے انکا مقصد سادہ لوح مسلمانوں کے دلوں میں اسلام کے مسلمہ عقائد کے متعلق شکوک وشبہات پیدا کرنا تھا اس وقت اس بات کی ضرورت محسوس کی گئی کہ ان کے فلسفہ کو سمجھا جائے اور ان ہی کے مسلّمات کے ذریعہ ان کے لغو اعتراضات کو دور کیا جائے چنانچہ تیسری صدی ہجری کی تیسری دہائی میں مامون الرشید کی خواہش پر یعقوب بن اسحاق الکندی متوفی ۲۴۶ھ نے یونانی منطق کا سراغ لگایا اور بحث ومناظرے کے ابتدائی قواعد کا یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا، کہا جاتا ہے کہ یونانی سے عربی زبان میں منتقل ہونے والا اس فن کا سب سے پہلا رسالہ ایساغوجی تھا۔

اس فن کا موجد ارسطاطالیس ہے جس کو "ارسطو" بھی کہتے ہیں جسکی وفات ۳۴۳ ق م میں ہوئی "ارسطو" سکندر اعظم کا استاد واتالیق اور وزیر تھا اس نے سکندر اعظم ہی کے حکم سے یونانی زبان میں

اس علم کو مدون کیا تھا۔ عربی زبان میں اس فن کے ابتدائی نقوش پر جس نے رنگ بھرا وہ شیخ ابونصر محمد بن محمد طرخان فارابی ہے (متوفی ۳۳۹ھ) جنہوں نے منطق کو وسیع پیمانے پر عربی میں منتقل کیا اس لئے ارسطو کو معلم اول اور ''فارابی'' کو معلم ثانی کہا جاتا ہے، اس کے سو برس بعد بوعلی سینا (متوفی ۴۲۸ھ) نے ابونصر کی کتابوں کو ضائع ہونے کے بعد اس فن کو از سر نو مرتب کیا اور اس فن میں مزید اضافہ مثلاً: تسلسل دوران، اور ارتفاع نقیضین وغیرہ بھی کیا اس لئے ان کو معلم ثالث کہا جاتا ہے۔

علم منطق کا فائدہ

عام طور پر اس فن کی حمایت کرنے والے اس کے رواج کو زندہ رکھنے والے منطق کے دو فائدے بتاتے ہیں:

۱- ایک یہ کہ اس سے قدماء کی کتابیں سمجھنے میں مدد ملتی ہے، چنانچہ علماء کے نزدیک مسلّم ہے کہ سلف کی بعض کتابیں اصول فقہ اور علم کلام میں ہیں مثلاً اصول فقہ میں امام غزالیؒ کی مشہور کتاب ''المستصفی'' ہے، اسی طرح چند تفسیریں اس رنگ میں لکھی گئی ہیں، مثلاً امام رازی کی مشہور تفسیر ''تفسیرِ کبیر'' ہے، ان کی اصطلاحات کو سمجھنے اور اس سے مستفید ہونے کیلئے اور اپنے قدیم ورثہ سے تعلق رکھنے کیلئے اس فن کی اصطلاحات کا جاننا بہت ضروری ہے۔

۲- دوسری یہ کہ اس سے ذہن میں تیزی آتی ہے، جس کو یہ حضرات تشحیذ ذہنی سے تعبیر کرتے ہیں۔

منطق کی تدوین کے مختلف مراحل

منطق ایک فطری علم ہے، ہر انسان اپنی فطرت میں منطقی ہے کیونکہ وہ ہر بات کو دلیل کے آئینہ سے دیکھتا ہے، اور معاملہ کے ہر پہلو کو مختلف پیراؤں سے ذہن میں ترتیب دیتا ہے اور پھر ایک ''نتیجہ'' اخذ کر لیتا ہے، یہی منطق ہے۔

لیکن اس علم کا باضابطہ اظہار سب سے پہلے حضرت ادریس علیہ الصلوۃ والسلام سے ہوا۔ مخالفین کو عاجز و ساکت اور لاجواب کرنے کیلئے بطور معجزہ اس (فن) کو استعمال کیا گیا ان کے بعد کچھ لوگوں نے اس کے اصول وضوابط نکالے لیکن ان میں کوئی ترتیب و انضباط نہیں تھا اتنے میں یونان کے حکیم ارسطالیس نامی ایک شخص اٹھے جنہوں نے تہذیب وترتیب کا بیڑا اسنبھال لیا اور یونانی زبان میں اس علم

کی تدوین کی، یہ شخص حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۳۴۸ سال پہلے گزرے ہیں، سکندرِ اعظم کے استاد و اتالیق اور وزیر تھے، سکندر اعظم ہی کے حکم سے منطق فلسفہ کو مدون کیا تھا اسی لئے ان کو ''معلم اول'' کہا جاتا ہے۔

پھر ہارون و مامون کے عہد میں جب یونانی فلسفہ عربی میں منتقل ہوا تو منصور سامانی کے حکم سے ابونصر محمد بن طرقان فارابی (متوفی ۳۳۹ھ) نے عربی زبان میں میں اس فن کے ابتدائی نقوش پر رنگ بھرا اس لئے فارابی ''معلم ثانی'' کہلاتے ہیں۔

اس کے سو برس بعد شیخ ابوعلی حسین بن عبداللہ معروف بابن سینا (متوفی ۴۲۸ھ) نے سلطان مسعود کے حکم پر ابونصر فارابی کی کتابوں کے ضائع ہونے بعد تیسری بار اس فن کو از سر نو مرتب کیا اور اس میں ''تسلسل، دوران اور ارتفاع نقیضین'' وغیرہ کا اضافہ کیا اسی لئے ابوعلی سینا کو ''معلم ثالث'' کا لقب دیا جاتا ہے، اس وقت انہی کی مدون حکمت و منطق عالم اسلام میں رائج ہے۔

مسلمانوں کا یونانی منطق وفلسفہ سے واسطہ

مسلمانوں کو پہلی اور دوسری صدی ہجری تک یونانی علوم (منطق وفلسفہ) کا پتہ نہیں تھا اور اپنی سادہ فطرت کے مطابق قرآن کریم سے وابستہ تھے اور ان ٹھوس تعلیمات پر عمل پیرا تھے جو رسول برحق ﷺ نے دی تھیں (درحقیقت یہی اصلی وحقیقی ماخذ ہے)۔

لیکن تیسری صدی ہجری میں جب اسلام کے حلقہ بگوشوں کا دائرہ وسیع ہونے لگا اور اسلام جزائر عرب سے پوری دنیا میں پھیل گیا تو یونان کے فلسفہ دان مشرک اور بت پرست عقلی راہ سے اسلامی نظریات وعقائد پر حملہ آور ہوئے اور اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات پر اعتراضات کرنے لگے جس سے ان کا مقصد سادہ لوح مسلمانوں کے دلوں میں اسلام کے مسلّمہ عقائد کے متعلق شکوک وشبہات پیدا کرنا تھا اس وقت اس بات کی ضرورت محسوس کی گئی کہ ان کے فلسفہ کو سمجھا جائے اور انہیں کے مسلّمات کے ذریعہ ان کے لغو اعتراضات کو دور کیا جائے۔

مسلمانوں کی اس فن میں خدمات

چنانچہ تیسری صدی ہجری کی تیسری دہائی میں مامون الرشید کی خواہش پر یعقوب بن اسحاق

الکندی (متوفی ۲۴۶ھ) نے یونانی منطق کا سراغ لگایا اور بحث ومناظرہ کے ابتدائی اصول کا یونانی زبان سے عربی میں ترجمہ کیا ــــــ کہا جاتا ہے کہ یونانی سے عربی زبان میں منتقل ہونے والا اس فن کا سب سے پہلا رسالہ ''ایساغوجی'' تھا۔

مسلمانوں میں اس فن کا استعمال

مسلمانوں میں اس فن سے کام لینے والے اور علم کلام کی بنیاد ڈالنے والے آسمانِ علم کے روشن چراغ حضرت امام غزالیؒ م ۵۰۵ھ میں جنہوں نے اس فن سے بھرپور کام لیا اور اصول فقہ میں اپنی پہلی تصنیف ''المستصفیٰ'' میں منطق کے اصول داخل کئے اور فن منطق میں دو کتابیں ''معیار العلم'' اور ''محک النظر'' بھی تصنیف کیں اور یونانی فلسفہ پر ''مقاصد الفلاسفہ'' لکھی۔

اس زمانہ میں امام غزالیؒ کا خیال تھا جو اس فن منطق کو نہ جانے اس کے علم پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا

" من لم یعرف المنطق فلا ثقة له فی العلوم اصلا".

بعد میں جب ان پر تصوف کا غلبہ ہوا تو انہوں نے اس پر رد کرنا شروع کر دیا اور دلائل سے آراستہ کر کے ایک کتاب ''تہافۃ الفلاسفۃ'' لکھی جو چار مقدمات اور بیس مسئلوں پر مشتمل ہے، ان میں منطق یونانی اور فلسفہ یونان کے مسائل میں ومسلمات میں تناقض دکھا کر ان کا ابطال کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ یہ فلسفہ اس علم سے دور کرنے والا ہے جس کو انبیاء لے کر آئے۔

مسلمانوں میں اس فن کا عروج

عالم عرب کے دوسرے سرے (مغرب) ارض اندلس میں مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانہ میں اس فن کو ترقی دی اور وہیں فلسفی اسلام قاضی ابن رشد (م ۵۹۵ھ) اٹھے جنہوں نے منطق وفلسفہ یونان کو اسلامی تعلیمات کا خادم اور علوم دینیہ کیلئے آلہ کی حیثیت سے پیش کیا اور فلسفہ کی پرجوش وکالت کرتے ہوئے امام غزالیؒ کی کتاب کا جواب ''تہافت التہافت'' کے نام سے لکھا اور امام غزالیؒ کے دلائل کی تردید کر کے دکھایا کہ منطق وفلسفہ ایک سلاح ہے جس سے تعمیر وتخریب دونوں کا کام لیا جا سکتا ہے اور وہ اسلام کی مخالفت میں استعمال ہو سکتا ہے تو اس کی تائید کا فائدہ بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔

علماءِ مغرب کا کہنا ہے کہ اگر ابن رشد فلسفہ کی حمایت کیلئے کھڑے نہ ہوتے تو فلسفہ غزالیؒ کے حملوں

سے نیم جان ہو چکا تھا، ابن رشد کی حمایت نے اس کو سو برس کیلئے پھر زندگی عطا کر دی، اس وقت سے منطق گویا مسلمانوں کا فن بن گیا، یہ چھٹی صدی ہجری کے آخر کا دور ہے جس میں کوئی کتاب خواہ کسی فن میں لکھی جاتی منطق سے بے نیاز نہیں ہو سکتی تھی۔

(تفہیم المنطق ص:۱۹، ۲۰، ۲۱۔ تاریخ دعوت وعزیمت ج ۱ ص ۴۵)

منطق کا دیگر فنون پر اثر

بہر حال زمانہ گزرتا رہا مگر اس فن کو مسلمانوں میں جو اہمیت چھٹی صدی ہجری کے آخر اور ساتویں صدی ہجری کی ابتداء میں حاصل ہو گئی تھی اس نے بعد کی صدیوں میں زیادہ اہمیت حاصل کر لی اگر چہ منطق کو بعینہ اسی طرح قبول کیا گیا تھا جس طرح موجودہ دور میں کوئی انگریزی یا کسی یورپین زبان کو پڑھے تا کہ مستشرقین ومعاندین اسلام کے اعتراضات کا جواب انہی کی زبان ولہجہ میں دے مگر امام غزالیؒ کے عہد میں جو اس کا عروج ہوا اس کی وجہ سے اس زمانہ میں تفسیر، بلاغت، اصول فقہ میں سے شاید ہی کوئی کتاب ہو جس پر اس فن کی چھاپ نہ ہو، یہی نہیں بلکہ بعض فنون کا اس ربط نہیں تھا جیسے بلاغت اس کو بھی سرتاپا اسی رنگ میں رنگ دیا گیا، اللہ تعالی ہمارے شیخ عبدالقاہر جرجانیؒ (م ۱۰۲۸ھ) کے درجات بلند کرے وہ اس طلسم سے بلاغت کو نجات دلانے کا ارادہ پہلے سے کر چکے تھے، ورنہ شیخ یوسف بن ابوبکر الخوارزمی (م ۱۲۲۸ھ کی ''المفتاح'' اور محمد بن عبدالرحمٰن قزوینی کی ''تلخیص المفتاح'' پھر ''مختصر المعانی'' اور ''مطول'' نے تو اس موضوع کو ایک چیستاں بنا دیا تھا، یہی حال اصول فقہ کا ہوا بعض تفسیریں بالکل اسی رنگ میں لکھی گئیں، جیسے تفسیر امام رازی ہے، جب ساتویں صدی کے دور انحطاط اور دور جمود کا علمی ورثہ مسلمان اپنے ساتھ برصغیر (ہندو پاکستان) لائے تو علوم میں ان کا سرمایہ منطق تھا۔

ھندوستان میں اس فن کا عروج

ہندوستان (غیر منقسم جس کو برصغیر کہا جاتا تھا) میں اس فن کی بڑی پذیرائی ہوئی اور سو ڈیڑھ سو برس تک اعلیٰ ذہانتوں، طبیعت کی جولانیوں اور نکتہ آفرینی کی صلاحیتوں کا یہ فن مرکز رہا، درس نظامی میں ملا نظام الدینؒ نے اس فن کی ایک کتاب رکھی تھی، ان کے صاحبزادے ملا بحر العلومؒ نے اپنی شرح کا اضافہ کیا یہاں تک کہ ایک وقت ایسا آیا کہ درس نظامی میں سولہ کتابیں منطق کی داخل ہو گئیں۔

(تفہیم المنطق ص ۲۵)



صاحب تہذیب

پیدائش ونام ونسب

مسعود نام، سعد الدین لقب، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے، دادا کا نام عبداللہ اور لقب برھان الدین ہے۔ آپ ماہ صفر ۷۲۲ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے جو ولایت خراسان کا ایک شہر ہے۔

آپ کا خواب

بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ موصوف ابتداء میں بہت کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے زیادہ غبی اور کوئی نہ تھا مگر جدوجہد، سعی کوشش اور مطالعہ کتب میں سب سے آگے تھے ایک مرتبہ انھوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص مجھ سے کہہ رہا ہے سعد الدین چلو تفریح کر آئیں میں نے کہا: میں تفریح کے لئے پیدا نہیں کیا گیا میں انتہائی مطالعہ کے باوجود کتاب سمجھ نہیں پاتا، تفریح کروں گا تو کیا حشر ہوگا وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا اسی طرح تین مرتبہ آمد ورفت کے بعد اس نے کہا: حضور ﷺ یاد فرما رہے ہیں میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچا دیکھا تو آنحضرت ﷺ اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں، مجھے دیکھ کر آپ ﷺ نے تبسم آمیز لہجہ میں ارشاد فرمایا: ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے میں نے عرض کیا: حضور! مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ یاد فرما رہے ہیں اس کے بعد میں نے اپنے غباوت کی شکایت کی آپ ﷺ نے فرمایا ''افتح فمک'' میں نے منہ کھولا تو آپ ﷺ نے اپنا لعاب دھن میرے منہ میں ڈالا اور دعا کے بعد فرمایا جاؤ۔

بیداری کے بعد جب یہ عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوئے اور درس شروع ہوا تو اثناءِ درس میں آپ نے کئی اشکالات پیش کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں مگر استاد تاڑ گیا اور کہا: ''یا سعد ! انک الیوم غیرک مامضی'' آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

آپ کی شخصیت

تحصیل علم کے بعد عنفوان شباب ہی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا۔ علماء نے لکھا ہے کہ بلادِ مشرق میں علم ان پر ختم ہو گیا۔ علامہ کفوی کا بیان ہے کہ آپ کی طرح علم میں کسی کو نہیں پایا۔

آپ کی تصانیف

علامہ تفتازانی نے اپنی علمی زندگی میں مختلف فنون کی بہت سی کتابیں تصنیف کیں جن میں چند یہ ہیں:

۱-شرح زنجانی یہ آپ کی سب سے پہلی کتاب ہے۔ ۲-مطول ۳-مختصر المعانی
۴-تلویح ۵-مقاصد ۶-تہذیب المنطق والکلام ۷-شرح مفتاح العلوم ۸-شرح عقائد

وفات

۲۲/محرم الحرام ۷۹۲ھ میں پیر کے روز سمرقند میں جان بحق ہوئے اور وہیں آپ کو دفن کیا گیا۔ اس کے بعد ۹/ جمادی الاول میں بدھ کے روز مقام سرخس کی طرف منتقل کر دیئے گئے۔

شارح تہذیب کا تعارف

ان کا نام عبداللہ ہے اور والد کا نام حسین، نسبت میں یزدی کہلاتے ہیں، صاحب کشف نے جو شارحین تہذیب کی فہرست میں ہے، نجم الدین شہاب المدعو بعبداللہ کو ذکر کیا ہے، غالباً وہ یہی ہے، اپنے وقت کے زبردست محقق، علامہ، روزگار، عظیم الہیاۃ، اور نہایت خوبصورت تھے، شیخ بہاؤالدین محمد بن حسین عالی مرزا ابراہیم ہمدانی اور آپ کے صاحبزادہ حسن علی وغیرہ نے آپ سے تعلیم پائی، ۱۰۱۵ھ کو شہر اصبہان میں انتقال ہوا اور شرح القواعد، شرح العجالہ، حاشیہ شرح مختصر (شرح تلخیص) حاشیہ برحاشیہ خطائی اور شرح تہذیب وغیرہ یادگار چھوڑیں۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

شروع اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔

اَلْحَمْدُللّٰهِ

تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں۔

قَوْلُهٗ اَلْحَمْدُللّٰهِ اِفْتَتَحَ كِتَابَهٗ بِحَمْدِ اللهِ بَعْدَ التَّسْمِيَةِ اِتِّبَاعاً بِخَيْرِ الْكَلَامِ وَاقْتِدَاءً بِحَدِيْثِ خَيْرِ الْأَنَامِ عَلَيْهِ وَ عَلٰى اٰلِهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ.

ترجمہ: ماتن رحمہ اللہ کے قول "اَلْحَمْدُللّٰهِ" میں ماتن رحمہ اللہ نے بہترین کلام (قرآن مجید) کی اتباع کرتے ہوئے اور بہترین انسان محمد علیہ وعلی آلہ الصلوۃ والسلام کے فرمان کی پیروی کرتے ہوئے اپنی کتاب (تہذیب) کو "بِسْمِ اللهِ" کے بعد "اَلْحَمْدُللّٰهِ" سے شروع فرمایا۔

شرح: خطبۂ کتاب

شارح نے ماتن رحمہ اللہ کے قول "اَلْحَمْدُللّٰهِ" کی تشریح میں چار امور بیان فرمائے ہیں:

(۱) تسمیہ کے بعد تحمید سے ابتداء کے متعلق سوال مقدر کا جواب۔

(۲) سوال وجواب کے انداز میں حدیثِ تسمیہ وحدیثِ تحمید میں تطبیق۔

(۳) حمد کا اصطلاحی معنیٰ۔

(۴) "اَلْحَمْدُللّٰهِ" دعوى الشي ببينة و برهان کے مانند ہے۔ مذکورہ عبارت میں اَمرِ اوّل کا بیان ہے۔

قولہ میں ضمیر غائب کے مرجع سے متعلق سوال وجواب

شارح تہذیب (ملاعبداللہ یزدی) افتتح سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں لیکن اس پہلے قولہ میں ضمیر غائب کے مرجع سے متعلق ایک خارجی سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس ضمیر غائب کا مرجع کیا ہے؟

اس سوال کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں۔ بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ اس ضمیرِ غائب کے مرجع ماتن رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ لیکن اس پر سوال ہوسکتا ہے کہ ضمیر غائب کا مرجع تو ضمیر سے پہلے مذکور ہوتا ہے جبکہ قولہ کی ضمیر غائب سے پہلے ماتن رحمہ اللہ کا تذکرہ نہیں آیا تو ماتنؒ کو ضمیرِ غائب کا مرجع بنانا کس طرح صحیح ہوگا؟

ضمیر غائب کے مرجع کی تین اقسام

اس نوارد سوال کے جواب سے قبل ضمیرِ غائب کے مرجع کی تین قسمیں بطورِ تمہید کے ملاحظہ فرمائیں:

ضمیر غائب مرجع کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ضمیر غائب کا مرجع ماقبل میں لفظاً مذکور ہو جیسے: "ضرب زید غلامهٗ" اس مثال میں غلامہٗ کی ضمیرِ غائب کا مرجع زیدٌ ہے جو کہ لفظاً ضمیرِ غائب سے پہلے مذکور ہے۔

(۲) ضمیرِ غائب کا مرجع ماقبل میں معنیً مذکور ہو جیسے "اِعْدِلُوْا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى" اس مثال میں "ھو" ضمیرِ غائب کا مرجع "عدل" ہے جو کہ ضمیرِ غائب سے پہلے معنیً مذکور ہے اس طور پر کہ معنی عدل لفظ "اِعدلوا" سے مستفاد ہے۔

(۳) ضمیر غائب کا مرجع حکماً مقدّم ہو بایں طور کہ مرجع ذہن میں موجود ہو اور مرجع کا وجود حکماً ضمیر شان اور ضمیر قصّہ میں ہوا کرتا ہے۔ ضمیرِ شان کی مثال: "انهٗ زیدٌ قائمٌ" اور ضمیرِ قصّہ کی مثال: "انهازینب قائمةٌ" مذکورہ تمہید کے بعد نوواردِ اعتراض کے دو جواب ملاحظہ فرمائیں:

جواب نمبر ۱: قولہ میں ضمیرِ غائب کا مرجع ماتن رحمہ اللہ ہی ہیں اور مرجع حکماً مذکور ہے اس لیے کہ یہ ضمیرِ شان ہے اور ضمیرِ شان کا مرجع ذہن میں ہوتا ہے تو یہاں بھی ماتن رحمہ اللہ شارح کے ذہن میں ہیں۔

جواب نمبر۲: ضمیرِ غائب کا مرجع معنیٰ مذکور ہے اور وہ ''قائل'' ہے جو کہ ''قول'' مصدر سے سمجھ میں آرہا ہے، اس لئے کہ ''قول'' مصدر مشتق منہٗ ہے اور قائل صیغہ اسمِ فاعل مشق ہے، اور مشتق منہٗ اپنے مشتقات پر دلالت کرتا ہے۔

ماتن کے قول ''الحمدللہ'' کی بصورتِ سوال وجواب نحوی تحقیق

''الحمدللہ'' صورۃً جملہ اسمیہ خبریہ ہے لیکن حقیقت میں یہ جملہ فعلیہ تھا یعنی ''نحمد اللہ'' لیکن اس سے جملہ اسمیہ کی طرف انتقال کیا۔

سوال: جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف کیوں انتقال کیا؟

جواب: یہ مقام، مقام مدح ہے اور مقام مدح میں دوام اور استمرار مقصود ہوتا ہے یعنی تمام تعریفوں کو دائمی طور پر ممدوح کیلئے ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے، اور اس دوام اور استمرار پر جملہ اسمیہ دلالت کرتا ہے، جملہ فعلیہ دلالت نہیں کرتا کیونکہ جملہ اسمیہ میں دوام اور استمرار ہوتا ہے جبکہ اس کے برخلاف جملہ فعلیہ میں تجدّد اور حدوث ہوتا ہے۔

تسمیہ کے بعد تحمید سے ابتداء کے متعلق سوالِ مقدّر کا جواب:

شارح ''افتتح'' کی عبارت سے ایک سوالِ مقدّر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ ''تہذیب'' متن ہے۔ اور متون میں اختصار مقصود ہوا کرتا ہے، لہٰذا چاہیے تھا کہ ماتن رحمہ اللہ تسمیہ کے بعد تحمید کی بجائے مسائلِ مقصودہ کو ذکر کرنا شروع فرماتے تاکہ متن طوالت سے محفوظ رہتا۔

جواب: ماتن رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''تہذیب'' کی ابتداء تسمیہ کے بعد تحمید سے دو وجہوں سے فرمائی۔

پہلی وجہ: خیر الکلام (قرآن مجید) کی اتباع مقصود ہے۔ یعنی جس طرح قرآنِ کریم کی ابتداء تسمیہ کے بعد تحمید سے کی گئی ہے۔ اسی طرح ماتن رحمہ اللہ نے قرآنِ کریم کے اتباع میں اپنی کتاب میں تسمیہ کے بعد تحمید سے ابتداء فرمائی۔

دوسری وجہ: خیر الأنام حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانِ مبارک کی پیروی مقصود ہے اور وہ یہ ہے ''کل امر ذی بال لم یبدأ ببسم اللہ فھو أبتر'' اور ایک حدیث میں ہے ''کل امر

ذی بال لم یبدأ بحمدالله فهو أقطع" یعنی جو بڑا کام بسم اللہ اور الحمد للہ کے ساتھ شروع نہ کیا جائے وہ ناتمام ہوتا ہے چنانچہ اس فرامین نبویہ کی پیروی کرتے ہوئے ماتن رحمہ اللہ نے اپنی کتاب کی ابتداء تسمیہ کے بعد تحمید سے فرمائی، لہذا خیر الکلام کی اتباع اور حدیثِ خیر الأنام کی اقتداء کے پیشِ نظر متن میں طوالت کا لزوم باعثِ اعتراض نہیں ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ حَدِيْثُ الإِبْتِدَاءِ مَرْوِيٌّ فِيْ كُلٍّ مِّنَ التَّسْمِيَةِ وَالتَّحْمِيْدِ فَكَيْفَ التَّوْفِيْقُ ، قُلْتُ الإِبْتِدَاءُ فِيْ حَدِيْثِ التَّسْمِيَةِ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْحَقِيْقِيِّ وَ فِيْ حَدِيْثِ التَّحْمِيْدِ عَلَى الإِضَافِيِّ أَوْعَلَى الْعُرْفِيِّ أَوْفِيْ كِلَيْهِمَا عَلَى الْعُرْفِيِّ وَالْحَمْدُ هُوَالثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيْلِ الإِخْتِيَارِيِّ نِعْمَةً كَانَ أَوْ غَيْرَهَا.

ترجمہ: پس اگر آپ اعتراض کریں کہ ابتداء کی حدیث تسمیہ اور تحمید میں سے ہر ایک کے بارے میں روایت کی گئی ہے تو ان دونوں حدیثوں میں تطبیق کس طرح ہوگی؟ تو میں جواب میں کہونگا کہ تسمیہ کی حدیث میں ابتداء، ابتداءِ حقیقی پر محمول ہے اور تحمید کی حدیث میں ابتداء، ابتداءِ اضافی یا ابتداءِ عرفی پر محمول ہے۔

یا (تسمیہ وتحمید) دونوں کی حدیثوں میں ابتداء ابتداءِ عُرفی پر محمول ہے۔ اور حمد کے معنی ہیں محمود کی اختیاری خوبی پر زبان سے تعریف کرنا چاہے یہ تعریف نعمت کے مقابلہ میں ہو یا بغیر نعمت کے ہو۔

شرح

مذکورہ عبارت میں اُمر ثانی اور امر ثالث کا بیان ہے۔

سوال وجواب کی صورت میں حدیثِ تسمیہ وحدیثِ تحمید میں تطبیق

سوال: سائل نے سوال کیا کہ حدیثِ تسمیہ میں ابتدا ببسم اللہ کا حکم ہے اور حدیثِ تحمید میں ابتداء بحمدِللہ کا حکم ہے تو ظاہری بات ہے کہ ابتداء تسمیہ اور تحمید دونوں میں سے کسی ایک ہی سے ہوسکتی ہے، اس لئے کہ ابتداء ایک ایسا اُمرِ بسیط ہے جس میں امتداد اور وسعت نہیں ہے، لہٰذا اگر

بسم اللہ کو الحمدُ للہ پر مقدم کیا جائے تو حدیثِ تسمیہ پر عمل ہو جائیگا لیکن حدیثِ تحمید کے ساتھ ترکِ عمل کی خرابی لازم آئے گی اور اگر الحمدُ للہ کو بسم اللہ پر مقدم کیا جائے تو تحمید پر عمل ہو جائے گا لیکن حدیثِ تسمیہ کے ساتھ ترکِ عمل کی خرابی لازم آئے گی، پس دونوں حدیثوں کے مابین کس طرح تطبیق ہو گی؟

جواب سے پہلے بطور تمہید ایک بات سمجھ لیں اور وہ یہ ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ابتداءِ حقیقی (۲) ابتداءِ اضافی (۳) ابتداءِ عرفی۔

ابتداءِ حقیقی: کسی کام کو کسی ایسی چیز سے شروع کرنا جو چیز مقصود اور غیر مقصود دونوں پر مقدم ہو۔ (مقصود سے مراد کتاب کے مسائل ہیں اور غیر مقصود سے مراد خطبہ وغیرہ ہے۔)

ابتداءِ اضافی: کسی کام کو کسی ایسی چیز سے شروع کرنا جو کہ مقصود پر مقدّم ہو اور غیر مقصود پر خواہ مقدّم ہو یا نہ ہو۔

ابتداءِ عرفی: کسی کام کو ایسی چیز سے شروع کرنا جس سے شروع کرنے کو عرفِ عام میں شروع کہا جاتا ہو خواہ اس پر کوئی چیز مقدم ہو یا نہ ہو۔

اس تمہید کے بعد سمجھیں کہ اس سوال کے کل تین جواب ہیں:

پہلا جواب: یہ ہے کہ حدیث تسمیہ میں ابتداء، ابتداءِ حقیقی پر محمول ہے اور حدیث تحمید میں ابتداء، ابتداء اضافی پر محمول ہے۔

دوسرا جواب: یہ ہے کہ حدیث تسمیہ میں ابتداء، ابتداء حقیقی پر محمول ہے اور حدیث تحمید میں ابتداء، ابتداءِ عرفی پر محمول ہے۔

تیسرا جواب: یہ ہے کہ حدیث تسمیہ اور تحمید دونوں میں ابتداء، ابتداء عرفی پر محمول ہے اس لئے کہ دونوں سے شروع کرنے کو عرف عام میں شروع کہا جاتا ہے۔

حمد کا لغوی معنی: ''ستودن'' (تعریف کرنا)

حمد کا اصطلاحی معنی: محمود کی اختیاری خوبیوں پر زبان سے تعریف کرنا، خواہ نعمت کے مقابلے میں ہو یا نعمت کے مقابلے میں نہ ہو۔

حمد کی تعریف میں قیود کے فوائد: شارح نے حمد کی تعریف میں پہلی قید "اللسان" لگا کر شکر کو خارج کر دیا، اس لئے کہ شکر کی تعریف میں کہا جاتا ہے:

"هُوَ فِعْلٌ يُنْبِئُ عَنْ تَعْظِيمِ الْمُنْعِمِ سَوَاءٌ كَانَ بِاللِّسَانِ أَوْ بِالْجَنَانِ أَوْ بِالْأَرْكَانِ."

(شکر ایسا فعل ہے جو انعام کرنے والے کی تعظیم کے بارے میں خبر دیتا ہے خواہ وہ فعل شکر، زبان سے ہو یا دل سے ہو یا اعضاء و جوارح سے ہو)۔

لہذا "حمد" کا مورد خاص ہے اور وہ زبان ہے، اور شکر کا مورد عام ہے۔ اور عموم بایں طور ہے کہ شکر خواہ زبان سے ادا ہو اور خواہ دل سے ادا ہو، خواہ اعضاء و جوارح سے ادا ہو، اور "حمد" کا متعلق عام ہے، خواہ احسان کے بدلے میں ہو یا غیر احسان کے بدلے میں ہو۔ اور "شکر" کا متعلق خاص ہے کہ یہ صرف احسان کے بدلے میں ہوتا ہے۔

"حمد" کی تعریف میں دوسری قید "علی الجمیل الاختیاری" ہے اس قید کے ذریعے "مدح" حمد کی تعریف سے خارج ہوگئی، اسلئے کہ "مدح" کی تعریف یہ ہے:

"ممدوح کی اختیاری و غیر اختیاری خوبیوں کو زبان سے بیان کرنا" مثلاً "مَدَحْتُ اللُّؤْلُؤَ عَلٰى صَفَائِهَا" (میں نے موتی کی تعریف کی اس کی سفیدی کی بناء پر) کہا جا سکتا ہے۔ لیکن "حمدت اللؤ لؤ علی صفائها" کہنا صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ موتی کی سفیدی غیر اختیاری خوبی ہے جس کی بناء پر "مدح" کی جا سکتی ہے لیکن "حمد" نہیں کی جا سکتی ہے اس لئے کہ "حمد" کیلئے محمود میں اختیاری خوبی کا ہونا ضروری ہے جو کہ موتی میں مفقود ہے۔

"حمد" اور "شکر" میں نسبت کا بیان

حمد اور شکر کے مابین عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، حمد اور شکر میں سے ہر ایک خاص من وجہ بھی ہے اور عام من وجہ بھی ہے۔ حمد مورد کے اعتبار سے خاص اور متعلق کے اعتبار سے عام ہے اور شکر متعلق کے اعتبار سے خاص اور مورد کے اعتبار سے عام ہے۔ اور جہاں دو کلیوں میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے وہاں تین مادوں کا تحقق ہوتا ہے۔ ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ (مادہ اجتماعی کا مطلب یہ ہے کہ ایسی مثال جس میں دونوں کلی ایک ساتھ پائی جائیں اور مادہ افتراقی کا

مطلب یہ ہے کہ ایسی مثال جس میں ایک کلی دوسری کلی کے بغیر پائی جائے)۔

مادّہ اجتماعی: کوئی شخص احسان کے بدلے میں کسی کی اختیاری خوبی پر زبان سے تعریف کرے تو احسان کے بدلے میں ہونے کی وجہ سے شکر ہے اور زبان کے ساتھ اختیاری خوبی پر ہونے کی وجہ سے حمد ہے۔

مادّہ افتراقی ۱: کوئی شخص بغیر کسی احسان کے کسی شخص کی اختیاری خوبی پر زبان سے تعریف کرے تو زبان کے ساتھ اختیاری خوبی پر ہونے کی وجہ سے حمد ہے، لیکن احسان کے بدلے میں نہ ہونے کی وجہ سے شکر نہیں ہے۔

مادّہ افتراقی ۲: کوئی شخص جنان (دل) یا ارکان سے احسان کے بدلے میں تعریف کرے یہ شکر تو ہے، لیکن زبان سے نہ ہونے کی وجہ سے حمد نہیں ہے۔

حمد اور مدح میں نسبت کا بیان

حمد اور مدح کے مابین عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، حمد خاص مطلق ہے اور مدح عام مطلق ہے۔ اور جہاں بھی دو کلیوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے وہاں دو مادوں کا تحقق ہوتا ہے۔ ایک مادہ اجتماعی اور دوسرا مادہ افتراقی۔

مادّہ اجتماعی: کوئی شخص کسی کی اختیاری خوبیوں پر زبان سے تعریف کرے تو یہ تعریف حمد بھی ہے اور مدح بھی ہے۔

مادّہ افتراقی: کوئی شخص کسی کی غیر اختیاری خوبیوں پر زبان سے تعریف کرے تو یہ تعریف مدح ہے لیکن غیر اختیاری خوبی پر ہونے کی وجہ سے حمد نہیں ہے اسلئے کہ حمد اختیاری خوبی پر ہوتی ہے غیر اختیاری خوبی پر نہیں ہوتی۔

وَاللّٰهُ عَلَمٌ عَلَى الْأَصَحِّ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْمُسْتَجْمِعِ لِجَمِيْعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ وَلِدِلَالَتِهٖ عَلٰى هٰذَا الْإِسْتِجْمَاعِ صَارَ الْكَلَامُ فِي قُوَّةِ أَنْ يُّقَالَ الْحَمْدُ مُطْلَقاً مُنْحَصِرٌ فِي حَقِّ مَنْ هُوَ مُسْتَجْمِعٌ لِجَمِيْعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذٰلِكَ فَكَانَ كَدَعْوَى الشَّيْءِ بِبَيِّنَةٍ وَ بُرْهَانٍ وَلَا يَخْفٰى لُطْفُهٗ.

ترجمہ: ''اور لفظ اللہ صحیح تر مذہب کے مطابق اس ذات واجب الوجود کا علم ہے، جو تمام اوصاف کاملہ کا جامع ہے، اور لفظ اللہ کی اوصاف کاملہ کے جامع ہونے پر دلالت کی وجہ سے ماتن کا کلام اس درجۂ قوت کو پہنچ گیا کہ کہا جائے مطلق تعریف اس ذات کے حق میں منحصر ہے جو تمام اوصاف کاملہ کا جامع ہے اس حیثیت سے کہ وہ ذات (نفس الأمر میں) جامع صفات کمال ہے، چنانچہ ماتن رحمہ اللہ کا کلام ''الحمد للہ'' شئ کا ''دعویٰ اس کی دلیل اور حجت کے ساتھ'' کی طرح ہو گیا جس کا لطیف ہونا پوشیدہ نہیں ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت سے امر رابع (دعویٰ الشیٔ ببینۃ و برھان) کا بیان ہے۔

''الحمد للہ'' دعویٰ الشیٔ ببینۃ و برھان کے مانند ہے

شارح کا کہنا ہے کہ متن کا قول ''الحمد للہ'' شئ کا دعوی مع الدلیل کے مانند ہے۔ دعوی الشی مع الدلیل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شئ کا دعوی اس طور پر کرنا کہ دعوی کے ساتھ دلیل از خود سمجھ میں آ جائے، دعوی سے علیحدہ طور پر دلیل دینے کی ضرورت نہ ہو جیسا کہ قضایا فطریہ میں دعوی مع الدلیل ہوتا ہے الگ سے دلیل قائم کرنے کی حاجت نہیں ہوتی مثلاً جب کہا جائے الأربعۃ زوج تو یہ قضیہ فطریہ ہے یعنی اس قضیہ میں اربعۃ کے زوج ہونے کی دلیل خود لفظ زوج سے حاصل ہو رہی ہے اس طرح کہ زوج نام ہے اُس عدد کا جو دو برابر حصوں میں تقسیم ہو تو أربعۃ کے زوج ہونے کی دلیل بھی یہی ہے کہ أربعۃ دو برابر حصوں میں تقسیم ہوتا ہے۔

شارح کے کلام کا حاصل بھی یہی ہے کہ ''الحمد للہ'' قضیہ فطریہ ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ کے جمیع محامد کے مستحق ہونے کا دعویٰ ہے اور اس دعوی پر الگ سے دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ دلیل اس دعویٰ کے لفظ اللہ سے از خود سمجھی جا رہی ہے رہی یہ بات کہ لفظ اللہ سے دعوی کی دلیل کس طرح حاصل ہو رہی ہے؟ تو اس بات کا سمجھنا تین مقدمات کے سمجھنے پر موقوف ہے۔

مقدمہ نمبر ۱: لفظ ''اَلحمد'' میں اَلف لام استغراق یا جنس کیلئے ہے اور لفظ ''للہ'' میں لام جارّہ اختصاص کیلئے ہے تو معنی ہوگا تمام تعریفیں یا جنس تعریف اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے یعنی اللہ تعالیٰ ہی

جمیع محامد کا مستحق ہے کوئی دوسرا اس کے ساتھ حمد میں شریک نہیں ہے، اس مقدمہ کو شارح نے اپنے قول "ان یقالَ الحمدُ مطلقاً منحصرٌ فی حقِ من ھو الخ" کے ذریعہ اشارۃً ذکر فرمایا ہے۔ الحمدُ مطلقاً سے اُلف لام کے مفید استغراق یا جنسیت ہونے کی طرف اشارہ ہے اور "فی حق من ھو" کے اُلفاظ سے لام جارّہ کا برائے اختصاص ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

مقدمہ نمبر ۲: لفظ اللہ کے عربی یا غیر عربی، اسم ذات یا اسم صفت اور علَم یا غیر علَم ہونے میں شدید اختلاف ہے، لیکن صحیح تر مذہب کے مطابق لفظ اَللہ علَم ہے اُس ذات واجب الوجود کا جو تمام صفاتِ کمال کا جامع ہے اور لفظ اللہ اس معنی پر دلالت بھی کر رہا ہے، اس لئے کہ اسماءِ اعلام کی وضع مسمّیات پر دلالت کے واسطے ہوا کرتی ہے۔ اس مقدمہ کو شارح نے اپنے قول: **واللہ عَلَمٌ علیٰ الأصح للذات الواجب الوجود المستجمع لجمیع صفات الکمال ولدلالتہٖ علیٰ ھذا الاستجماع** "کے ذریعہ صراحۃً ذکر فرمایا ہے۔

مقدمہ نمبر ۳: جب کسی موصوف پر کوئی حکم لگایا جائے تو اس کی صفت اس لگائے جانے والے حکم کی علّت بن جاتی ہے۔ اب کبھی تو صفت صراحۃً مذکور ہوتی ہے جیسے اکرمتُ زیداً عالماً (میں نے زید کے علم کی وجہ سے اُس کا اکرام کیا)۔ یہاں صفت عالماً صراحۃً مذکور ہے اور کبھی صفت ضمناً مذکور ہوتی ہے جیسے الحمد للہ (تمام تعریفیں اللہ ہی کیلئے ہیں اُس کے تمام صفات کمال کے جامع ہونے کی وجہ سے) یہاں صفت " **المستجمع لجمیع صفات الکمال** " لفظِ اَللہ کے ضِمن میں مذکور ہے۔ اس مقدمہ کو شارح نے اپنے قول: **ھو مستجمع لجمیع صفاتِ الکمال من حیث ھو کذلک** کے ذریعہ اشارۃً ذکر فرمایا ہے۔ مذکورہ بالا مقدمات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینے کے بعد الحمد اللہ میں دعویٰ الشیٔ مع الدلیل کی تقریر ملاحظہ فرمائیں:

پہلے مقدمہ کے مطابق تمام تعریفوں کا مستحق صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے دوسرے مقدمہ کے مطابق لفظ اللہ ذات باری تعالیٰ کے **مستجمع لجمیع صفات الکمال** ہونے پر دلالت کر رہا ہے اس لئے کہ لفظِ اللہ کی وضع ہی اس معنی کیلئے ہوئی ہے اور تیسرے مقدمہ کے مطابق اللہ تعالیٰ کی صفت " **المستجمع لجمیع صفات الکمال** " اللہ تعالیٰ کے جمیع محامد کے مستحق ہونے کی علت اور دلیل ہے۔ تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ ماتن رحمہ اللہ " کا قول " اَلحمدُ للہ " دعویٰ الشی مع الدلیل کے مانند

ہے۔ اگرچہ یہاں دلیل صراحۃً مذکور نہیں بلکہ لفظِ ''اللہ'' کے ضمن میں مذکور ہے لیکن یہ ضمنی دلیل بھی صریح دلیل کی قوت میں ہے۔ یعنی الحمد للہ (اسمیں صفت جو کہ دلیل بن رہی ہے ضمناً مذکور ہے۔) الحمدُ مطلقاً منحصر فی حق من هو مستجمع لجميع صفات الكمال (اسمیں صفت جو کہ حکم کیلئے دلیل بن رہی ہے صراحۃً مذکور ہے۔ اور وہ مستجمع لجميع صفات الكمال) کی قوت میں ہے۔ تو جس طرح '' اَلحمدُ مطلقاً منحصرٌ فی حقّ من هو مستجمعٌ لجميع صفات الكمال '' دعوی مع الدلیل ہے۔ اسی طرح الحمد للہ دعوی مع الدلیل ہے الگ سے کسی دلیل[1] کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

الحمد للہ کی لطافت و بلاغت

شارح فرماتے ہیں کہ ''الحمدُ للہ'' کا دعویٰ الشئی ببینۃ و برھان[2] کی مانند ہونے کی لطافت و بلاغت مخفی نہیں ہے۔ لطیف اس لئے کہ سمجھنے میں دقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور بلیغ اسلئے کہ اسمیں دلیل کنایۃً مذکور ہے بخلاف ''الحمدُ مطلقاً منحصر فی حق من هو مستجمع لجميع صفات الكمال '' کے کہ اسمیں دلیل صراحۃً مذکور ہے اور مقولہ مشہور ہے '' الكنايةُ أبلغ من الصراحةِ ''.

---

(۱) یعنی ''الحمد للہ'' دعویٰ مع الدلیل ہے الگ سے دلیل دینے کیلئے شکل اوّل کے مقدمات قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ یوں کہا جائے:

صغریٰ : الحمدُ مطلقاً من صفات الكمال

حد اوسط

کبریٰ : وصفات الكمال منحصرة فی حق من هو مستجمع لجميع صفات الكمال .

حد اوسط

نتیجہ : حد اوسط الحمد مطلقاً منحصر فی حق من هو مستجمع لجميع صفات الكمال ۱۲ .

(۲) سوال: شارح نے کہا '' فكان كدعوى الشئ ببينة وبرهان (''الحمد للہ'' دعوی الشی مع الدلیل کے مانند ہے) حالانکہ الحمدلله بعينه دعوى الشئ ببينة وبرهان ہے تو کاف تشبیہ کیوں ذکر کیا؟

جواب: الحمد للہ کو الحمد مطلقاً منحصر فی حق من هو مستجمع لجميع صفات الكمال سے تشبیہ دی گئی ہے۔ الحمد للہ میں دلیل ضمناً مذکور ہے۔ بخلاف الحمد مطلقاً الخ کے اس میں دلیل صراحۃً مذکور ہے اس فرق کی وجہ سے شارح نے کاف تشبیہ استعمال کر کے کہ دعوى الشئ ببينة وبرهان کہا بعينه دعوىٰ الشئ ببينة وبرهان نہیں کہا ۱۲

اَلَّذِیْ هَدَانَا سَوَاءَ الطَّرِیْق

جس نے ہمیں سیدھی راہ دکھائی

قولہ اَلَّذِیْ هَدَانَا اَلْهِدَايَةُ قِيْلَ هِيَ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ أَيِ الإِيْصَالُ إِلَىٰ الْمَطْلُوْبِ وَقِيْلَ هِيَ إِرَاءَةُ الطَّرِيْقِ الْمُوْصِلِ إِلَىٰ الْمَطْلُوْبِ وَالْفَرْقُ بَيْنَ هٰذَيْنِ الْمَعْنِيَيْنِ أَنَّ الْأَوَّلَ يَسْتَلْزِمُ الْوُصُوْلَ إِلَىٰ الْمَطْلُوْبِ بِخِلَافِ الثَّانِيْ فَإِنَّ الدَّلَالَةَ عَلَىٰ مَا يُوْصِلُ إِلَىٰ الْمَطْلُوْبِ لَاتَلْزَمُ أَنْ تَكُوْنَ مُوْصِلَةً إِلَىٰ مَايُوْصِلُ فَكَيْفَ تُوْصِلُ إِلَىٰ الْمَطْلُوْبِ .

ترجمہ: ماتن رحمہ اللہ کے قول " الذی ھدانا " میں کہا گیا ہے کہ ہدایت کا معنی دلالت موصلۃ ہے یعنی مقصود تک پہنچانا اور کہا گیا ہے کہ ہدایت کا معنی ایسا راستہ دکھلانا ہے جو مقصود تک پہنچانے والا ہو اور دونوں معنوں کے مابین فرق یہ ہے کہ پہلا معنی (ایصال إلیٰ المطلوب) مقصود تک پہنچنے کو مستلزم ہے (جبکہ) دوسرا معنی (پہلے معنی کے) برعکس ہے۔ اس لئے کہ مقصود تک پہنچانے والے راستے کی دلالت کیلئے لازم نہیں کہ وہ دلالت اُس طریق موصل إلیٰ المطلوب کی طرف پہنچانے والی ہو تو (یہ دلالت) مقصود تک کیونکر پہنچائے گی؟

شرح

شارح ''ماتن رحمہ اللہ'' کے قول ''الذی ھدانا'' کی تشریح میں تین اُمور بیان فرمانا چاہتے ہیں: (۱) ہدایت کے معنی میں جمہور اُشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف (۲) معتزلہ اور اُشاعرہ دونوں کے اُقوال پر اعتراض اور ماتن رحمہ اللہ علامہ تفتازانی کی جانب سے وارد کردہ اعتراض کا جواب (۳) لفظِ ہدایت کا مختلف معانی میں استعمال کرنے کیلئے قرائن کا بیان۔ مذکورہ بالا عبارت میں اُمر اوّل کا بیان ہے۔

ھدایت کے معنی میں جمہور اُشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف

ہدایت کا لغوی معنیٰ: راہ نمودن (راہ دکھانا)۔

ہدایت کا اصطلاحی معنیٰ معتزلہ کے نزدیک

معتزلہ کے نزدیک ہدایت کا معنیٰ ''ایصال إلی المطلوب'' (منزل مقصود تک پہنچانا) ہے۔

ہدایت کا اصطلاحی معنیٰ جمہور اُشاعرہ کے نزدیک

جمہور اُشاعرہ کے نزدیک ہدایت کا معنیٰ " إراءۃُ الطریقِ الموصلِ إلیٰ المطلوب " (منزل مقصود تک پہنچانے والی راہ دکھانا)۔

دونوں معنوں کے مابین فرق

دونوں معنوں کے مابین فرق یہ ہے کہ پہلے معنیٰ میں منزل مقصود تک پہنچنا لازم ہے اس لئے کہ ایصال (پہنچانے) کیلئے وصول (پہنچنا) لازم ہے جیسا کہ تکسیر (توڑنا) کیلئے انکسار (ٹوٹنا) لازم ہے۔ جبکہ دوسرے معنیٰ میں منزلِ مقصود تک پہنچنا لازم نہیں ہے اسلئے کہ راستہ دکھانے کیلئے لازم نہیں ہے کہ جس کو راستہ دکھایا گیا ہے وہ اُس راستہ تک پہنچ جائے ہاں! راستہ تک پہنچنا ممکن ہے اور نہ پہنچنا بھی ممکن ہے بایں طور کہ جس کو راستہ دکھایا گیا ہے وہ بھٹک جائے پس جب دوسرے معنیٰ میں راستہ تک پہنچنا لازم نہیں ہے تو منزل مقصود تک پہنچنا کس طرح لازم ہوسکتا ہے؟

حاصلِ کلام یہ ہے کہ دونوں معنوں میں واضح فرق یہ ہے کہ پہلے معنیٰ میں ہدایت کے بعد گمراہی متصور نہیں ہے جبکہ دوسرے معنیٰ میں ہدایت کے بعد گمراہی ممکن ہے۔

وَالْأَوَّلُ مَنْقُوْضٌ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَأَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنَا هُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰی عَلَی الْهُدٰی إِذْلَا يُتَصَوَّرُ الضَّلَالَةُ بَعْدَ الْوُصُوْلِ إِلَی الْحَقِّ . وَالثَّانِیْ مَنْقُوْضٌ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی "إِنَّکَ لَا تَهْدِیْ مَنْ أَحْبَبْتَ" فَإِنَّ النَّبِیَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ شَأْنُهٗ إِرَائَةَ الطَّرِيْقِ وَالَّذِیْ يُفْهَمُ مِنْ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِیْ حَاشِيَةِ الْكَشَّافِ هُوَ أَنَّ الْهِدَايَةَ لَفْظٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هٰذَيْنِ الْمَعْنَيَيْنِ وَحِيْنَئِذٍ يَظْهَرُ إِنْدِفَاعُ كِلَا النَّقْضَيْنِ وَيَرْتَفِعُ الْخِلَافُ مِنَ الْبَيْنِ.

ترجمہ: اور پہلے معنی (ایصال إلی المطلوب) پر اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿ وأمّا ثمودُ فهدينا هم فاستحبوّا العمیٰ علیٰ الهدیٰ﴾ کے ذریعہ اعتراض وارد کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ حق تک پہنچنے کے بعد گمراہی متصور نہیں ہے۔ اور دوسرے معنیٰ (إراءةُ الطريق الموصل إلیٰ المطلوب) پر اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿ إنّکَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ ﴾ کے ذریعہ اعتراض وارد کیا گیا ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فریضہ منصبی ہی راستہ دکھانا تھا۔ اور کشاف کے حاشیہ میں ماتن رحمہ اللہ کے کلام کا جو مفہوم ہے وہ یہ ہے کہ لفظ ہدایت ان دونوں معنوں کے مابین مشترک ہے۔ اور اس وقت دونوں اعتراضوں کا دُور ہونا ظاہر ہو جاتا ہے اور (جمہور اُشاعرہ اور معتزلہ کے) درمیان سے اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت سے شارح کا مقصد اُمرِ ثانی کو بیان کرنا ہے:

معتزلہ اور اُشاعرہ دونوں کے اُقوال پر اعتراض

شارح نے معتزلہ کے بیان کردہ معنیٰ پر ارشاد باری تعالیٰ ﴿وأمّا ثمودُ فهدينا هم فاستحبوا العمیٰ علیٰ الهدیٰ﴾ کے ذریعہ اعتراض وارد کیا ہے۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ معتزلہ کے ہاں ہدایت کا معنیٰ ''ایصال الی المطلوب'' (منزل مقصود تک پہنچانا) ہے تو ان کے بیان کردہ معنیٰ کے مطابق ارشاد باری تعالیٰ کا معنیٰ ہوگا'' وأمّا ثمود فهدينا هم ای أو صلنا هم إلیٰ المطلوب '' (ہم نے اُن کو منزلِ مقصود تک پہنچایا) فاستحبّوا العمیٰ علیٰ الهدیٰ (سو انھوں نے ہدایت کے بجائے گمراہی اختیار کی)۔ حالانکہ آیتِ کریمہ کا یہ معنیٰ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے کہ ''إیصال إلیٰ المطلوب ''میں ہدایت کے بعد گمراہی کا تصور تک نہیں ہے جبکہ یہاں آیت سے (فاستحبوا العمیٰ علیٰ الهدیٰ) سے ہدایت کے بعد ضلالت و گمراہی کا وقوع ثابت ہو رہا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنیٰ ''إیصال إلیٰ المطلوب'' بیان کرنا صحیح نہیں ہے۔

شارح نے جمہور اُشاعرہ کے بیان کردہ معنیٰ پر ارشاد باری تعالیٰ ﴿إنّک لا تهدی مَن أحببتَ ﴾ کے ذریعہ اعتراض وارد کیا ہے۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جمہور اُشاعرہ کے نزدیک ہدایت کا معنیٰ ''إراءةُ الطريق الموصل إلیٰ

المطلوب'' (منزل مقصود تک پہنچانے والا راستہ دکھانا) ہے۔ان کے بیان کردہ معنیٰ کے مطابق ارشاد باری تعالیٰ کا معنیٰ ہوگا۔

''اِنَّکَ لا تهدی من أحببتَ '' أی اِنَّکَ لا تُرِی الطریق من أحببتَ (بیشک آپ اُس کو راہ نہیں دکھا سکتے جس کو آپ پسند کریں) حالانکہ ارشاد باری تعالیٰ کا یہ معنیٰ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ خطاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے تو اُشاعرہ کے بیان کردہ معنیٰ کے مطابق آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے ''راہ دکھانے'' کی نفی ہوگی حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد ہی راہ دکھانا تھا۔معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنیٰ ''اِراءۃُ الطریق الموصِلِ اِلیٰ المطلوب'' بیان کرنا صحیح نہیں ہے۔

ماتن علاّمہ تفتازانی رحمہ اللہ کی جانب سے دونوں اعتراضوں کا جواب

شارح نے مذکورہ اعتراضوں کا جواب ماتن رحمہ اللہ کی جانب سے تفسیر کشاف کے حاشیہ سے نقل کیا ہے۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ معتزلہ کا بیان کردہ معنیٰ ''اِیصال اِلیٰ المطلوب'' بھی درست ہے اور جمہور اشاعرہ کا بیان کردہ معنیٰ ''اِراءۃُ الطریق الموصل إلیٰ المطلوب'' بھی درست ہے اس لئے کہ لفظ ہدایت دونوں معنوں میں مشترک ہے یعنی ہر ایک معنیٰ کیلئے الگ سے مستقلاً وضع کیا گیا ہے لہٰذا دونوں معنوں کی صحت کے انکار کی گنجائش نہیں ہے۔

رہی یہ بات کہ ارشاد باری تعالیٰ ﴿وأمّا ثمودُ فهدیناهم فاستحبّوا العمیٰ علیٰ الهدیٰ﴾ اور ﴿إنّکَ لاتهدی من احببت﴾ کا صحیح معنیٰ کیا ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ کہ ﴿وأمّا ثمودُ فهدیناهم﴾ کا معنیٰ ''أریناهم طریقَ الحق'' (ہم نے اُن کو حق راستہ دکھلایا) ہے یعنی ہدایت اِراءۃُ الطریق کے معنیٰ میں ہے۔ اِیصال اِلیٰ المطلوب کے معنیٰ میں نہیں ہے پس یہ اعتراض لازم نہیں آتا کہ ہدایت کے بعد ضلالت کس طرح واقع ہوئی۔اس لئے کہ اِراءۃُ الطریق میں ہدایت کے بعد ضلالت متصور اور ممکن ہے اور جو چیز ممکن ہو تو اُس کے وقوع میں کوئی استبعاد اور استحالہ نہیں ہے اور آیت میں ہدایت کا معنیٰ اِراءۃُ الطریق مُراد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اکثر کتب تفاسیر و تاریخ سے یہ

بات ثابت ہے کہ صالح علیہ السلام کی قوم جو کہ قوم ثمود کہلاتی تھی ایمان نہیں لائی تھی تو قوم کے ایمان نہ لانے کی وجہ سے اِیصال اِلیٰ المطلوب تو نہ ہوا لیکن صالح علیہ السلام کی تبلیغ اور راہنمائی کی وجہ سے اِراءۃُ الطریق کا تحقق ہوا ہے۔

اور ''اِنکَ لاتھدی من اُحببت'' کا معنیٰ ''اِنک لاتُوصِلُ اِلیٰ المطلوب من اُحببت'' (بے شک آپ اُس کو منزل مقصود تک نہیں پہنچا سکتے جس کو آپ پسند کریں) ہے۔ یعنی ہدایت ''اِیصال اِلیٰ المطلوب'' کے معنیٰ میں ہے۔ اراءۃُ الطریق کے معنیٰ میں نہیں ہے۔ اور نبی علیہ السلام کی بعثت کا مقصد اِراءۃُ الطریق تھا۔ اِیصال اِلیٰ المطلوب نہیں تھا۔ تو یہاں آیتِ کریمہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اِیصال اِلیٰ المطلوب کی نفی کی گئی ہے اِراءۃ الطریق کی نفی کی گئی ہے لہٰذا مقصد بعثت کی نفی کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ اور اِرشاد باری تعالیٰ میں ہدایت کا معنیٰ اِیصال اِلیٰ المطلوب مُراد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارہا تبلیغ کے باوجود ابوطالب ایمان نہیں لایا اور بغیر ایمان کے وفات پا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم غمزدہ واندوہگیں ہوئے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تسلی کے لئے فرمایا ''اِنک لاتھدی من اُحببت'' کہ بیشک آپ اُس کو مقصود تک نہیں پہنچا سکتے جس کو آپ پسند کریں۔ اس لئے کہ آپکا کام صرف راہ دکھانا ہے۔ اور اُس سے آپ سبکدوش ہو چکے ہیں۔ باقی ابوطالب یا دیگر کفار کا ایمان نہ لانا آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کیلئے باعث حزن وغم نہیں ہونا چاہیئے۔

اور اِنک کا تھدی من اُحببت کے بعد ولکن اللہَ یھدی من یشاء بھی اس بات پر قرینہ ہے کہ ''لاتھدی'' میں ہدایت سے ایصال اِلیٰ المطلوب مُراد ہے۔ اراءۃُ الطریق مُراد نہیں ہے۔ اخر میں شارح نے فرمایا کہ ماتن رحمہ اللہ کے اس جواب سے معتزلہ اور اُشاعرہ کے درمیان محاکمہ بھی ہو گیا اور اختلاف ختم ہو گیا اس طرح کہ دونوں معنیٰ صحیح ہیں جہاں جو معنیٰ درست ہوگا وہی مراد ہوگا۔

وَمَحْصُوْلُ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِيْ تِلْكَ الْحَاشِيَةِ أَنَّ الْهِدَايَةَ تَتَعَدّٰى إِلَى الْمَفْعُوْلِ الثَّانِيْ تَارَةً بِنَفْسِهٖ نَحْوُ ﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ﴾ وَ تَارَةً بِاِلٰى نَحْوُ ﴿وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ﴾ وتارةً بِاللَّامِ نَحْوُ ﴿ اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ أَقْوَمُ ﴾ فَمَعْنَا هَا عَلَى الْاِسْتِعْمَالِ الْأَوَّلِ هُوَ الْإِيْصَالُ وَعَلَى الثَّانِيَيْنِ إِرَاءَةُ الطَّرِيْقِ.

ترجمہ: (تفسیر کشاف کے) اُس حاشیہ میں ماتن رحمہ اللہ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظِ ہدایت کبھی تو (کسی حرف کے واسطہ کے بغیر) بذات خود اپنے مفعول ثانی کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ جیسے اھدنا الصراط المستقیم (اس مثال میں ھدایت مفعولِ ثانی ''الصراط المستقیم کی طرف بغیر کسی حرف کے واسطہ کے متعدی ہے)۔ اور کبھی اِلیٰ کے واسطہ سے (مفعول ثانی کی طرف متعدی ہوتا ہے) جیسے: ﴿ وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ إِلىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ﴾ (اس مثال میں ھدایت مفعول ثانی 'صراط مستقیم کی طرف اِلیٰ کے واسطہ سے متعدی ہے) اور کبھی لام جارہ کے واسطہ سے (مفعول ثانی کی طرف متعدی ہوتا ہے) جیسے: ﴿إِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ أَقْوَمُ ﴾ (اس مثال میں ھدایت مفعول ثانی ''الّتی ھی اَقوم'' کی طرف لام جارّہ کے واسطہ سے متعدی ہے) پس ہدایت کا معنیٰ پہلے استعمال (بغیر کسی واسطہ کے مفعول ثانی کی طرف متعدی ہونے) کے مطابق اَیصال اِلیٰ المطلوب ہوگا۔ اور باقی دو استعمالوں (مفعول ثانی کی طرف بواسطۂ اِلیٰ بالام متعدی ہونے) کے مطابق (ھدایت کا معنیٰ) اِراءۃُ الطریق ہوگا۔

شرح

شارح کا مقصد مذکورہ عبارت سے اُمر ثالث کا بیان کرنا ہے:

لفظِ ھدایت کا مختلف معانی میں مستعمل ہونے کے قرائن

شارح نے ماقبل مین ماتن رحمہ اللہ کی جانب سے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا کہ لفظِ ہدایت دونوں معنوں (اِیصال اِلیٰ المطلوب اور اِراءۃ الطریق) کے درمیان مشترک ہے۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ مشترک لفظ سے بیک وقت متعدی معانی مراد نہیں لئے جاسکتے بلکہ ایک وقت میں

متعین طور پر ایک ہی معنی مراد لیا جائے گا لیکن کسی ایک متعین معنی کے اِرادہ کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ اب اس متعین معنی کے ارادہ کیلئے کیا قرینہ ہوگا تو اس بات کو بھی شارح نے ماتن کیجانب سے کشاف کے حاشیہ کے حوالہ سے نقل فرمایا۔

کشاف کے حاشیہ میں ماتن رحمہ اللہ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ ہدایت دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے، مفعول اوّل کی طرف بغیر کسی واسطہ کے متعدی ہوتا ہے اور مفعول ثانی کی طرف کبھی بغیر کسی واسطہ کے متعدی ہوتا ہے۔

مثال: ﴿اهدنا الصراطَ المستقيم﴾ اس مثال میں ''نا'' ضمیر جمع متکلم منصوب متصل ھدایت کیلئے مفعول اوّل ہے اور ''الصراط المستقیم'' مفعول ثانی ہے۔ اور ھدایت مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدّی ہے۔

اور کبھی لفظ ہدایت مفعول ثانی کی طرف بالواسطہ متعدّی ہوتا ہے۔ پھر واسطہ کبھی اِلیٰ ہوتا ہے۔

مثال: ﴿واللهُ يهدِيْ مَنْ يشاء إلىٰ صراط مستقيم﴾ اس مثال میں لفظ ہدایت کا مفعول اوّل ''من یشاء'' ہے اور مفعول ثانی ''صراط مستقیم'' ہے اور ہدایت مفعول ثانی کی طرف بواسطہ ''اِلیٰ'' متعدّی ہے۔ اور کبھی واسطہ لام ہوتا ہے۔

مثال: ﴿إنَّ هذا القرآنَ يهدى للّتى هى أقوم﴾ اس مثال میں ھدایت کا مفعول اوّل محذوف ہے اور وہ ہے ''النّاس'' اور مفعول ثانی ''التی ھی اقوم'' ہے اور ھدایت اس مفعول ثانی کی طرف بواسطہ لام جارہ متعدّی ہے۔

پس اگر ھدایت مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدّی ہو تو اس کا معنیٰ اِیصال اِلی المطلوب ہوگا جیسا کہ یہی معتزلہ کا قول ہے۔ اور اگر ھدایت مفعول ثانی کی طرف اِلیٰ یا لام کے واسطہ سے متعدی ہو تو اس کا معنیٰ اِراءۃُ الطریق ہوگا جیسا کہ یہی اَشاعرہ کا قول ہے۔

شارح کے بیان کردہ ضابطہ کے مطابق ارشادِ باری تعالیٰ ﴿وأمّا ثمودُ فهدينا هم﴾ میں اِراۃ الطریق مُراد لینے کی وجہ سے تقدیر عبارت ہوگی ﴿وأمّا ثمودُ فهدينا هم إلىٰ الحق أو للحق﴾ اور ارشادِ باری تعالیٰ ﴿إنّك لاتهدى من أحببت﴾ میں ایصال اِلی المطلوب مراد لینے کی وجہ سے تقدیر عبارت ہوگی۔ ﴿إنّك لا تهدى الحق من أحببت﴾

قوله : سَوَاءَ الطَّرِيقِ أَيْ وَسْطَهُ الَّذِيْ يُفْضِيْ سَالِكَهُ إِلَى الْمَطْلُوْبِ أَلْبَتَّةَ وَهٰذَا كِنَايَةٌ عَنِ الطَّرِيْقِ الْمُسْتَوِيْ إِذْ هُمَا مُتَلَازِمَانِ وَهٰذَا مُرَادُ مَنْ فَسَّرَهُ بِالطَّرِيْقِ الْمُسْتَوِيْ وَالصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيْمِ ثُمَّ الْمُرَادُ بِهٖ إِمَّا نَفْسُ الْأَمْرِ عُمُوْمًا أَوْ خُصُوْصَ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ وَالْأَوَّلُ أَوْلٰى لِحُصُوْلِ الْبَرَاعَةِ الظَّاهِرَةِ بِالْقِيَاسِ إِلٰى قِسْمَيِ الْكِتَابِ .

ترجمہ: ماتنؒ کے قول سواء الطریق سے مراد وہ درمیان راستہ ہے جو اپنے چلنے والے کو یقینی طور پر مقصود تک پہنچادے۔ اور یہ (سواء الطریق) طریق مستوی سے کنایہ ہے کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں۔ اور یہی (سواء الطریق کا طریق مستوی سے کنایہ ہونا) اُس شخص کی مُراد ہے جس نے سواء الطریق کی تفسیر الطریق المستوی اور الصراط المستقیم سے کی ہے۔ پھر سواء الطریق کا مصداق یا تو عمومی طور پر عقائد نفس الأمر یہ ہیں یا خصوصی طور پر عقائد مذہب اسلام ہیں۔ اور کتاب کی دونوں قسموں (عقائد اسلام اور منطق) کی نسبت سے صنعت براعت استہلال حاصل ہونے کی وجہ سے پہلا مصداق زیادہ مناسب ہے۔

شرح

شارح کا مقصد ماتنؒ کے قول سواء الطریق کی تشریح میں پانچ اُمور کو بیان کرنا ہے۔

(۱) سواء الطریق کے معنی کی وضاحت۔ (۲) تین مقدر اعتراضوں کے جواب کی تمہید۔ (۳) تین مقدّر اعتراضوں کا جواب۔ (۴) سواء الطریق کے کتنے مصداق ہیں اور وہ کیا ہیں؟ (۵) سواء الطریق کا کونسا مصداق اُولیٰ ہے اور کیوں؟

سواء الطریق کے معنیٰ کی وضاحت

سواء وسط کے معنی میں ہے اور ''الطریق'' راستہ کو کہا جاتا ہے تو سواء الطریق کا معنی ہوا: درمیانی راستہ اور درمیانی راستہ وہ راستہ کہلاتا ہے جو اپنے اوپر چلنے والے (ہر کس وناکس) کو یقینی طور پر منزل مقصود تک پہنچادے پس اُس شخص کا منزل مقصود تک پہنچنا یقینی ہے جو درمیانِ راہ چل رہا ہو بخلاف اُس

شخص کے جو راستہ کے کنارے پر چل رہا ہو ممکن ہے کہ وہ اس کنارے سے ملنے والی دوسری راہ پر چلی پڑے اور منزل مقصود تک پہنچنے کے بجائے بھٹک جائے۔

سواء الطریق کے واسطے دو چیزیں لازم ہیں:

(۱) راستہ سیدھا ہو۔ اسے الطریق المستوی کہا جاتا ہے۔

(۲) راستہ مضبوط ہو اسے الصراط المستقیم کہا جاتا ہے۔ لہٰذا سواء الطریق ملزوم اور الطریق المستوی والصراط المستقیم لازم ہے اسی طرح اس کے برعکس الطریق المستوی والصراط المستقیم ملزوم اور سواء الطریق لازم ہے۔

تین مقدّر اعتراضوں کے جواب کی تمہید

شارح نے جواب کی تمہید اپنے قول ''ھذا کنایۃ عن الطریق المستوی إذھما متلازمان'' سے ذکر فرمائی ہے۔ تمہید کا حاصل یہ ہے کہ اصطلاح میں لازم ذکر کر کے ملزوم مُراد لینے کو کنایہ کہا جاتا ہے تو سواء الطریق لازم ذکر کر کے الطریق المستوی والصراط المستقیم مراد لینا کنایہ ہے اس لئے کہ ماقبل کی تقریر سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ (۱) سواء الطریق اور (۲) الطریق المستوی الصراط المستقیم دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کیلئے لازم بھی ہیں اور ملزوم بھی ہیں اسی لئے شارح نے متلازمان فرمایا کیونکہ متلازمان، تلازم سے مشتق ہے اور تلازم باب تفاعل کے وزن پر ہے اور تفاعل کی خاصیات میں سے ایک خاصیت تشارک ہے تو مطلب یہ ہوا کہ سواء الطریق اور الطریق المستوی میں تلازم ہے یعنی ہر ایک لازم بھی ہے اور ملزوم بھی ہے۔

تین مقدّر اعتراضوں کا منشأ

تین مقدّر اعتراضوں کا منشأ یہ ہے کہ ملا جلال الدین دوانیؒ نے سواء الطریق کی تفسیر الطریق المستوی سے فرمائی ہے۔ تو معترضین کو وہم ہو گیا کہ محقق دوانیؒ نے سواء کو پہلے استواء کے معنی میں لیا اور پھر استواء مصدر کو مستوی صیغہ اسم فاعل کے معنیٰ میں لے کر الطریق کی صفت قرار دیا تو الطریق المستوی ہو گیا پس انہوں نے اس توھّم کی بناء پر ملا جلال الدین دوانیؒ کی تفسیر پر تین اعتراض وارد کئے۔

پہلا اعتراض: پہلے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ محقق دوانیؒ نے سواء کو استواء کے معنی میں لیا حالانکہ

ازروئے لغت سواء وسط کے معنیٰ میں ہے۔استواء کے معنیٰ میں نہیں ہے۔لہٰذا سواء کو استوا کے معنیٰ میں لینا ازروئے لغت صحیح نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض: دوسرے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ محقق دوانیؒ نے استواء مصدر کو مستوی صیغۂ اسم فاعل کے معنیٰ میں لیا۔اور مصدر کو اسم فاعل کے معنیٰ میں لینا مجاز ہے جو کہ بلاضرورت جائز نہیں۔

تیسرا اعتراض: تیسرے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب استواء، مستوی کے معنیٰ میں ہو کر الطریق کی صفت بنا تو معلوم ہوا کہ سواء صفت ہے اور الطریق موصوف ہے۔اور ''سواء'' کی ''الطریق'' کی طرف اضافت ہے تو اِضافۃ الصفۃ اِلیٰ الموصوف لازم آئی جو کہ بصریین کے ہاں ناجائز ہے۔

تین مقدّر اعتراضوں کا جواب

شارح نے ان تینوں اعتراضوں کا جواب اپنے قول '' وهذا مرادُ من فسّرهُ بالطريق المستوى والصراط المستقيم '' سے دیا ہے۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ محقق ملّا جلال الدین دوانیؒ نے سواء الطریق کی تفسیر الطریق المستوی والصراط المستقیم سے اس وجہ سے فرمائی ہے کہ انہوں نے سواء الطریق لازم ذکر کر کے الطریق المستوی والصراط المستقیم ملزوم مراد لیا ہے۔اور اس تفسیر میں اُن تکلفات کا ارتکاب نہیں کیا کہ پہلے سواء کو استواء اور پھر استواء کو مستوی کے معنیٰ میں لیا ہو اور پھر اُسے طریق کی صفت قرار دی ہو۔تو جواب کا حاصل یہ ہوا کہ جن تکلفات کی وجہ سے معترضین نے اعتراضات وارد کیے اُن تکلفات کا محقق دوانیؒ نے ارتکاب نہیں کیا اور محقق دوانیؒ کی تفسیر کی وجہ کنایہ کا ارتکاب ہے۔جس پر کسی کو کوئی اعتراض نہیں لہٰذا مذکورہ تین اعتراضوں میں سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

سواء الطریق کے کتنے مصداق ہیں اور وہ کیا ہیں؟

شارح نے اپنے قول '' ثم المرادُ به إمّا نفس الأمر عموماً أو خصوص ملّةِ الاسلام '' سے سواء الطریق کے دو مصداق بیان فرمائے ہیں۔

سواء الطریق کا پہلا مصداق یہ ہے کہ اس سے مراد عقائد نفس الأمریہ ہوں یا مختصر لفظوں میں یوں

کہا جائے کہ اس سے مراد عقائد حقہ ہوں۔ بہر صورت خواہ عقائد نفس الأمریہ کہا جائے یا عقائد حقہ کہا جائے۔ اسمیں عقائد اسلام اور عقائدِ منطق دونوں داخل ہیں اس لئے کہ عقائد اسلام بھی عقائد نفس الإمریہ اور حقہ ہیں اور عقائدِ منطق بھی عقائد نفس الامریہ اور حقہ ہیں۔

اور سواء الطریق کا دوسرا مصداق یہ ہے کہ اس سے مراد صرف عقائد اسلام ہوں۔ رہا یہ کہ ان میں سے کونسا مصداق بہتر ہے؟

سواء الطریق کا کونسا مصداق اُولیٰ ہے اور کیوں؟

شارح نے اپنے قول " **والأوّلُ أولیٰ لحصولِ البراعة الظاهر بالقیاس إلیٰ قسمی الکتاب** " سے اُولیٰ مصداق اور اس کی وجہ اُولویت بیان فرمائی ہے۔

شارح کی بات ذکر کرنے سے قبل دو باتیں بطور تمہید ملاحظہ فرمائیں:

پہلی بات: یہ ہے کہ براعت استہلال اہل معانی وبیان کے ہاں ایک صنعت بدیعہ کا نام ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ کتاب کے خطبہ میں ایسا لفظ استعمال کرنا جس سے کتاب کے مسائل کی طرف اشارہ ہو جائے۔

دوسری بات: یہ ہے کہ ماتن رحمہ اللہ کی کتاب تہذیب دو قسموں پر مشتمل ہے:

(۱) عقائد اسلام (۲) مسائل منطق

اب سمجھئے کہ سواء الطریق کا پہلا مصداق عقائدِ نفس الأمریہ، (عقائد حقہ) مراد لینا اُولیٰ ہے اس لئے کہ عقائد نفس الأمریہ، عقائد اسلام اور مسائل منطق دونوں کو شامل ہے، ساتھ ساتھ اس میں صنعت براعت استہلال کا فائدہ بھی حاصل ہوا بایں طور کہ خطبہ میں سواء الطریق کے لفظ سے کتاب کی دونوں قسموں عقائدِ اسلام اور مسائل منطق کی طرف اشارہ ہوگیا بخلاف دوسرے مصداق (صرف عقائد اسلام) کے کہ اس کے مراد لینے سے براعت استہلال کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں سواء الطریق صرف عقائد اسلام کو شامل ہوگا، مسائل منطق کو شامل نہ ہوگا لہٰذا کتاب کی دونوں قسموں کی جانب اشارہ بھی نہ ہو سکے گا۔



وَجَعَلَ لَنَا التَّوْفِيْقَ خَيْرَ رَفِيْقٍ.

اور توفیق کو ہمارے نفع کیلئے بہترین مہربان ساتھی بنایا

قوله :وَجَعَلَ لَنَا أَلظَّرْفُ إِمَّا مُتَعَلِّقٌ بِجَعَلَ وَاللَّامُ لِلْإِنْتِفَاعِ كَمَا قِيْلَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: ''جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا ''وَإِمَّا بِرَفِيْقٍ وَيَكُوْنُ تَقْدِيْمُ مَعْمُوْلِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ عَلَى الْمُضَافِ لِكَوْنِهٖ ظَرْفًا وَالظَّرْفُ مِمَّا يُتَوَسَّعُ فِيْهِ مَالَا يُتَوَسَّعُ فِيْ غَيْرِهٖ وَالْأَوَّلُ أَقْرَبُ لَفْظًا وَالثَّانِيْ مَعْنًى.

ترجمہ: ماتن رحمہ اللہ کے قول وجعل لنا میں (لَنَا) ظرف یا تو جَعَلَ (فعل) سے متعلّق ہے اور لام انتفاع کیلئے ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ''جعل لکم الأرض فراشا'' کے بارے میں کہا گیا (کہ لکم میں لام انتفاع کیلئے ہے) اور یا (لَنَا ظرف) رفیق (صیغہ صفت) سے متعلّق ہے۔ اور مضاف الیہ (رفیق) کے معمول (لَنَا) کی مضاف (خیر) پر تقدیم معمول (لَنَا) کے ظرف ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور ظرف میں اُن اُمور کیلئے وُسعت ہے جن کیلئے غیر ظرف میں وسعت نہیں ہے۔ اور (لَنَا ظرف کیلئے) پہلا متعلق (جَعَلَ) لفظ کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے۔ اور دوسرا متعلق (رفیق) معنیٰ کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے۔

شرح

شارح ماتن رحمہ اللہ کے قول ''وَجَعَلَ لَنَا'' کی تشریح میں دو اُمر بیان فرمانا چاہتے ہیں:

(۱) لَنَا'' ظرف کے متعلق میں متعدد احتمالات بمع اعتراض وجواب

(۲) کونسا متعلق کس اعتبار سے زیادہ مناسب ہے؟

''لَنَا'' ظرف کے متعلق میں متعدد احتمالات بمع اعتراض وجواب

''لنا'' درحقیقت جار، مجرور ہے اور جس طرح ظرف زمان اور ظرف مکان ظرف کہلاتا ہے اسی طرح جار، مجرور بھی ظرف کہلاتا ہے۔ اور یہ بات بھی آپ جانتے ہیں کہ جار اور مجرور بھی ظرف زمان

اورظرف مکان کی طرح کسی فعل یا شبہ فعل وغیرہ سے متعلق ہوتا ہے اب سوال یہ ہے کہ ''لَنَا'' ظرف کا متعلق کیا ہے؟

شارح نے ''لَنَا'' ظرف کے دو متعلق بیان فرمائے ہیں جبکہ اس کے متعلق میں چار احتمال ہو سکتے ہیں اس لئے کہ ماتنؒ کے قول ''وجعل لنا التوفیق خیر رفیق'' میں چار اُلفاظ موجود ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) جَعَلَ (فعل) (۲) التوفیق (مصدر) (۳) خیر اسم تفضیل (۴) رفیق (صفتِ مشبہ) لیکن ان چار احتمالوں میں سے ہر ایک پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

پہلے احتمال پر اعتراض

پہلا احتمال یہ تھا کہ ''لَنَا'' کا متعلق ''جَعَلَ'' ''فعل'' ہو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ''لَنَا'' میں لام تعلیل کیلئے ہے تو ماتن کے قول '' وَجَعَلَ لنا التوفیق خیر رفیق '' کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے وجہ اور غرض سے توفیق کو بہترین مہربان ساتھی بنایا۔ اس صورت میں اُفعال باری تعالیٰ کا معلل بالأ غراض ہونا لازم آتا ہے حالانکہ اُفعال خداوندی معلل بالأ غراض ہونے سے منزہ ومبرا ہیں اگرچہ وہ حکمتوں سے خالی بھی نہیں۔

دوسرے احتمال پر اعتراض

دوسرا احتمال یہ تھا کہ ''لَنَا'' کا تعلق التوفیق ''مصدر'' ہو اس پر نحوی اعتبار سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ''التوفیق'' مصدر ہے اور مصدر عاملِ ضعیف ہے۔ اور عامل ضعیف کا معمول عامل سے مؤخر ہوتا ہے اُس پر مقدّم ہونا جائز نہیں اس لئے کہ عامل ضعیف اپنے مؤخر میں تو عمل کر کے معمول بنا سکتا ہے لیکن اپنے مقدّم میں عمل کر کے معمول نہیں بنا سکتا۔ لہٰذا ''التوفیق'' (مصدر) عاملِ ضعیف ہونے کہ وجہ سے ''لَنَا'' ظرف مقدّم میں عمل کر کے اپنا معمول نہیں بنا سکتا۔

تیسرے احتمال پر اعتراض

تیسرا احتمال یہ تھا کہ ''لنا'' کا متعلق ''خیر'' ہو، اس پر بھی نحوی اعتبار سے مذکور اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ''خیر'' اسم تفضیل ہے، اس لئے کہ یہ اخر کا مخفف ہے اور اسم تفضیل بھی عامل ضعیف ہونے کی وجہ سے اپنے مقدم کو معمول نہیں بنا سکتا لہذا ''خیر'' (اسم تفضیل) بھی ''لنا'' ظرف مقدم کو اپنا معمول نہیں بنا سکتا۔

چوتھے احتمال پر اعتراض

چوتھا احتمال یہ تھا کہ ''لنا'' کا متعلق ''رفیق'' (صفتِ مشبہ) ہو اس پر بھی نحوی اعتبار سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ''رفیق'' ''خیر'' کا مضاف الیہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مضاف الیہ کا معمول مضاف الیہ سے مؤخر ہو، مقدم نہ ہو اور یہاں مضاف الیہ کا معمول (لنا) صرف مضاف الیہ (رفیق) پر ہی نہیں بلکہ مضاف (خیر) پر بھی مقدم ہے لہذا مذکورہ قاعدے کے مطابق ''لنا'' کا ''رفیق'' سے متعلق ہونا صحیح نہیں ہے؟

جواب: شارح نے جواب کہ مذکورہ چار احتمالوں میں دو احتمال توفیق یا خیر کو متعلق بنانا صحیح نہیں البتہ ''جَعَلَ'' یا رفیق کو متعلق بنانا صحیح ہے۔ رہا یہ اعتراض کہ جعل کو متعلق بنانے کی صورت میں افعال باری تعالی کا معلل بالاغراض ہونا لازم آتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خرابی تب لازم آتی جبکہ ''لنا'' میں لام تعلیل کیلئے ہوتا حالانکہ ''لنا'' میں لام تعلیل کیلئے نہیں بلکہ انتفاع کیلئے ہے، تو ماتنؒ کے قول ''وجعل لنا التوفیق خیر رفیق'' کا مطلب یہ ہوگا کہ ''اللہ تعالی نے ہمارے نفع کیلئے توفیق کو بہترین مہربان ساتھی بنایا'' اور جب یہ بات ثابت ہوئی کہ ''لنا'' میں لام انتفاع کیلئے ہے تو افعال باری تعالی کا معلّل بالأغراض ہونے کی خرابی لازم نہیں آتی۔

سوال: آپ نے لام انتفاع کہاں سے نکالا؟

جواب: شارح نے جواب میں کہا کہ لام انتفاع ہماری جانب سے اختراع نہیں ہے، بلکہ فرمان الٰہی ﴿جعل لکم الأرض فراشا﴾ میں ''لکم'' میں بھی لام برائے انتفاع ہے، شارح نے فرمایا تھا کہ ''رفیق'' کو بھی متعلق بنانا صحیح ہے، رہا یہ اعتراض کہ مضاف الیہ کے معمول کی تقدیم جائز نہیں ہے، تو اس کا جواب یہ کہ مضاف الیہ کے معمول کی تقدیم کا عدم جواز اس وقت ہے جبکہ مضاف الیہ کا معمول ظرف نہ ہو اور اگر معمول ظرف ہو تو اس کی تقدیم مضاف الیہ پر جائز ہے، اسلئے کہ ظرف میں ان امور کی گنجائش ہے جن کی غیر ظرف میں گنجائش نہیں ہے، لہذا ''رفیق'' (مضاف الیہ) کے معمول ''لنا'' کی تقدیم ظرف ہونے کی وجہ سے جائز ہے۔

رہی یہ بات کہ ظرف میں اس قدر وسعت اور گنجائش کیوں ہے جو کہ غیر ظرف میں نہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جو بھی فعل فاعل سے صادر ہوتا ہے وہ ضرور کسی زمان اور مکان میں صادر ہوتا ہے، تو

فعل کے ساتھ شدت تعلق اور اتصال کی وجہ سے ظرف میں وہ وسعت اور گنجائش پیدا ہوگئی جو کہ غیر ظرف میں مفقود اور کالعدم ہے۔

کون سا متعلق کس اعتبار سے زیادہ مناسب ہے؟

شارح نے اپنے قول ''الأوّل اقرب لفظا والثانی معنیً'' سے بیان فرمایا کہ پہلا متعلق (جَعَلَ) لفظ کے اعتبار سے زیادہ مناسب ہے اگر چہ معنی کے اعتبار سے مناسب نہیں ہے اور دوسرا متعلق (رفیق) معنی کے اعتبار سے زیادہ مناسب ہے اگر چہ لفظ کے اعتبار سے مناسب نہیں ہے۔

لفظ کے لحاظ سے ''جعل'' کے اقرب ہونے کی دو وجہیں

پہلی وجہ: لفظ کے لحاظ سے ''جعل'' کے اقرب ہونے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ لفظ کے اعتبار سے جَعَلَ ''لنا'' کے قریب ہے، جبکہ ''رفیق'' بعید ہے، تو بعید کے مقابلے میں قریب کو متعلق بنانا زیادہ مناسب ہے، چنانچہ مقولہ مشہور ہے ''الحق للقریب ثم للبعید''۔

دوسری وجہ: دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ کے اعتبار سے جَعَلَ ''لنا'' پر مقدم ہے جبکہ رفیق ''لنا'' سے مؤخر ہے، تو مؤخر کے مقابلے میں مقدم کو متعلق کو مقدم بنانا زیادہ مناسب ہے، چنانچہ مقولہ مشہور ہے ''الفضل للمتقدّم''۔

معنی کے لحاظ سے جَعَلَ کے اَقرب نہ ہونے کی وجہ

معنی کے لحاظ سے جَعَلَ کے اقرب نہ ہونے کہ وجہ سمجھنے سے پہلے ایک تمہید کا سمجھنا کا ضروری ہے، تمہید تین مقدموں پر مشتمل ہے:

پہلا مقدمہ: لازم ذات یا جزء ذات، ذات کیلئے ذاتی کہلاتا ہے، مثلاً حیوان اور ناطق انسان کی ذات کیلئے ذاتیات کہلاتی ہیں۔

دوسرا مقدمہ: یہ بات پہلی بات پر متفرع ہے اور وہ یہ ہے کہ توفیق کا معنی ہے ''مطلوب خیر کیلئے اس کے اسباب کو مہیا کر دینا'' اس معنی کے مطابق ''توفیق'' ذات اور خیر اس کیلئے ''جزء ذات'' ہے۔
اور یا توفیق کا معنی ہے ''مطلوب کیلئے اس کے اسباب کو مہیا کر دینا'' اس معنی کے مطابق ''خیر''

''توفیق'' کیلئے اگر چہ ''جزء ذات'' نہیں ہے لیکن لازم ذات ضرور ہے۔

تیسرا مقدمہ: مناطقہ کے ہاں ذات کیلئے ذاتی کا ثبوت بلا کسی ''جعلِ جاعل'' کے ہوتا ہے، لہذا ذات کیلئے اسکی ذاتیات کو کسی جاعل کے جعل کے واسطہ سے ثابت کرنا باطل ہے۔ مثلاً مناطقہ کے ہاں'' جعل اللہ الانسان حیوانا ناطقا'' کہنا باطل ہے، اس لئے کہ انسان (ذات) کیلئے حیوان ناطق (ذاتیات) کا ثبوت بلا کسی جعل جاعل کے ہے۔ اور ''جعل اللہ الانسان حیوانا ناطقا'' میں ذات اور اس کی ذاتیات کے درمیان جعل جاعل کا واسطہ اور تخلخل لازم آرہا ہے۔ اور اس تخلخل جعل بین الذات والذاتیات کو مناطقہ کی اصطلاح میں ''مجعولیت ذاتی'' کہا جاتا ہے۔

جَعَلَ کو ''لنا'' کا متعلق بنانے میں مجعولیت ذاتی کی خرابی

ذکر کردہ تین مقدمات کو خوب ذہن نشین کر لینے کے بعد سمجھئے کہ معنی کے لحاظ سے جَعَلَ کے اَقرب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جَعَلَ کو ''لنا'' کا متعلق بنانے میں مجعولیتِ ذاتی کی خرابی لازم آرہی ہے۔

مجعولیت ذاتی کے لزوم کی تقریر یہ ہے کہ پہلے مقدمہ کے مطابق ''خیر رفیق'' ''التوفیق'' کیلئے جزء ذات ہے اگر توفیق کا معنی ہو ''مطلوبِ خیر کیلئے اس کے اسباب کو مہیا کر دینا'' اور یا لازم ذات ہے اگر توفیق کا معنی ہو ''مطلوب کیلئے اس کے اسباب کو مہیا کر دینا'' اور دوسرے مقدمے کے مطابق ''خیر رفیق'' ''التوفیق'' کیلئے ذاتی ہے اسلئے کہ جزو ذات یا لازم ذات، ذات کیلئے ذاتی کہلاتا ہے۔

اور تیسرے مقدمے کے مطابق ''خیر رفیق'' کا ثبوت ''التوفیق'' کیلئے بلا کسی جعل جاعل کے ہے، اس لئے کہ ذات کیلئے ذاتی کا ثبوت بلا جعل جاعل ہوتا ہے۔

اب اگر ''لنا'' کو جعل سے متعلق مانا جائے تو ماتن رحمہ اللہ کے قول ''وجعل لنا التوفیق خیر رفیق'' میں التوفیق (ذات) اور خیر رفیق (ذاتی) کے درمیان جاعل کے جعل کا تخلخل اور واسطہ لازم آرہا ہے، اس لئے ماتنؒ کے قول کا معنی ہوگا ''اللہ نے ہمارے نفع کیلئے بنایا توفیق کو خیر رفیق، حالانکہ توفیق تو نام ہی خیر کا ہے، توفیق کو خیر بنانا: خیر کو خیر بنانے کے مترادف ہے، اور خیر بلا جعل (بنانے) کے خیر ہے، تو اسی طرح توفیق بھی کسی جاعل کے جعل کے بغیر خیر ہے، اسکو جاعل کے جعل سے خیر بنانا تحصیل حاصل ہے اور تحصیلِ حاصل باطل ہے اسی وجہ سے مجعولیت ذاتی بھی باطل ہے کہ وہ تحصیل حاصل مستلزم ہے۔

معنی کے لحاظ سے ''رفیق'' کے اَقرب ہونے کی وجہ

اگر ''رفیق'' کو ''لنا'' کا متعلق بنایا جائے تو یہ معنی کے اعتبار سے زیادہ مناسب ہے اس لئے کہ اس صورت میں مجعولیت ذاتی کی وہ خرابی لازم نہیں آتی جو کہ ''جعل'' کو متعلق بنانے کی صورت میں لازم آرہی تھی، اس لئے کہ ''رفیق'' کو متعلق بنانے کی صورت میں ماتن رحمہ اللہ کے قول ''وجعل لنا التوفیق خیر رفیق'' کی تقدیر عبارت یوں ہوگی ''وجعل التوفیق خیر رفیق لنا'' اس صورت میں مجعولیت ذاتی کی خرابی اس لئے لازم نہیں آتی کہ اس عبارت میں خیر ''لنا'' کے ساتھ مقید ہے تو یہ خیر مقید ہوا اور توفیق کیلئے ذاتی خیر مطلق ہے، خیر مقید نہیں ہے۔

لہذا بواسطہ جعل جاعل ذات کیلئے ذاتی کا ثبوت نہ ہوا بلکہ ذات کیلئے ایک امر زائد مقید کا ثبوت ہوا جس میں کوئی قباحت نہیں ہے،، بخلاف جعل کو متعلق بنانے کی صورت کے کہ اس میں توفیق کیلئے اس کی ذاتی خیر مطلق کا ثبوت بواسطہ جعل تھا اس لئے کہ خیر ''لنا'' کی قید کے ساتھ مقید نہ تھا کیونکہ ''لنا'' جعل سے متعلق ہونے کی وجہ سے ''خیر'' پر لفظا مقدم ہونے کے ساتھ معنیٰ بھی مقدم تھا، جبکہ ''رفیق'' کو متعلق بنانے کی صورت میں ''لنا'' اگرچہ لفظاً مقدم ہے لیکن معنیٰ ''رفیق'' سے متعلق ہونے کی وجہ سے مؤخر ہے اور رفیق ''خیر'' کا مضاف الیہ ہے، پس جب رفیق مضاف الیہ ''لنا'' کے ساتھ مقید ہے تو اس کا مضاف ''خیر'' بدرجۂ اولیٰ ''لنا'' کے ساتھ مقیّد ہوگا اور جب خیر مقیّد ہوا تو اس توفیق کیلئے جعل کے واسطہ سے خیر مقید کا ثبوت مجعولیت ذاتی نہیں ہے۔

لفظ کے لحاظ سے رفیق اَقرب نہ ہونے کی دو وجہیں

پہلی وجہ: پہلی وجہ یہ ہے کہ لفظ کے لحاظ سے رفیق ''لنا'' سے بعید ہے۔

دوسری وجہ: دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ کے لحاظ سے رفیق ''لنا'' سے مؤخر ہے۔

قَوْلُهُ اَلتَّوْفِيْق هُوَ تَوْجِيْهُ الْأَسْبَابِ نَحْوَ الْمَطْلُوْبِ الْخَيْرِ.

ترجمہ: ماتن رحمہ اللہ کے قول ''التوفیق'' میں توفیق (نام ہے) بہترین مقصود کی جانب اسباب کو متوجہ کرنے (کا)۔

شرح

شارح توفیق کا اصطلاحی معنی بیان کرنا چاہتے ہیں:

توفیق کا لغوی معنی: مقصود کے اسباب مقصود کے موافق بنا دینا خواہ وہ مقصود خیر ہو یا شر ہو۔

توفیق کا اصطلاحی معنی: شریعت کی اصطلاح میں توفیق کا کیا معنی ہے؟ اس میں متعدد اقوال ہیں:

پہلا قول: مقصود خیر کے اسباب کو اس کے موافق بنا دینا ''توفیق'' کہلاتا ہے۔ شارح نے یہ پہلا قول اختیار کیا ہے۔

دوسرا قول: طاعت کی قدرت پیدا کرنا ''توفیق'' کہلاتا ہے۔

تیسرا قول: ہر نیکی کے راستہ کو آسان تر بنا دینا اور ہر برائی کے راستہ کو سخت تر بنا دینا توفیق کہلاتا ہے۔

چوتھا قول: انسانی تدبیر کو اس کی تقدیر کے موافق بنا دینا توفیق کہلاتا ہے۔

وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى مَنْ اَرْسَلَهٗ هُدًى

اور درود وسلام نازل ہو اس ذات پر جس کو (اللہ تعالیٰ نے) ہدایت بنا کر بھیجا۔

قَوْلُهٗ وَالصَّلٰوةُ وَ هِيَ بِمَعْنَى الدُّعَاءِ اَيْ طَلَبُ الرَّحْمَةِ وَ إِذَا أُسْنِدَ إِلَى اللهِ تَعَالٰى تَجَرَّدَ عَنْ مَعْنَى الطَّلَبِ وَ يُرَادُ بِهِ الرَّحْمَةُ مَجَازاً.

ترجمہ: ماتن رحمہ اللہ کے قول والصلوٰۃ میں صلوٰۃ دعا کے معنی میں ہے یعنی رحمت کا مانگنا اور جب اللہ تعالیٰ کی جانب صلوۃ کی نسبت کی جائے تو یہ طلب کے معنی سے خالی ہوگا اور اس سے مجازاً رحمت مراد ہوگی۔

شرح

شارح اپنے قائم کردہ قول میں دو باتیں بیان فرمانا چاہتے ہیں:

(۱) صلوۃ کا معنی (۲) اعتراضِ مقدر کا جواب

صلوٰۃ کا معنی

صلوٰۃ اپنی نسبت اور اسناد کے اختلاف سے مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ اور جب صلوٰۃ کی نسبت اللہ تعالی کی طرف ہو مثلا یوں کہا جائے: ''صلی اللہ'' تو اس کا معنی رحمت ہوگا اور جب صلوٰۃ کی نسبت فرشتوں کی طرف ہو مثلا یوں کہا جائے: صلیٰ الملائکۃ تو اس کا معنی استغفار ہوگا، اور جب صلوٰۃ کی نسبت بندوں کی طرف ہو مثلا یوں کہا جائے: ''صلّی العباد'' تو اس کا معنی دعا یعنی طلبِ رحمت ہوگا اور جب صلوٰۃ کی نسبت وحوش اور طیور کی طرف ہو مثلا یوں کہا جائے: ''صلّت الطیور'' تو اس کا معنی تسبیح ہوگا۔

شارح نے صلوٰۃ کا معنی دعا یعنی طلب رحمت بندوں کی نسبت سے بیان فرمایا ہے۔

صلوٰۃ کا متعدد معانی کیلئے موضوع ہونے میں اختلاف

ماقبل کی تقریر سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ لفظ صلوٰۃ تقریبا چار معانی (۱- رحمت، ۲- استغفار، ۳- طلب رحمت، ۴- تسبیح) میں استعمال ہوتا ہے، اب اس میں اختلاف ہے کہ آیا لفظ صلوٰۃ طلب رحمت کے معنی میں حقیقت اور بقیہ تین معنی میں مجاز ہے یا چاروں معانی کیلئے علیٰ سبیل الاشتراک وضع کیا گیا ہے، یعنی ہر معنی کیلئے الگ سے مستقلاً وضع کیا گیا ہے، چنانچہ دونوں طرح کے قول موجود ہیں، بعض نے کہا کہ صلوٰۃ طلبِ رحمت کے معنی میں حقیقت ہے اور بقیہ تین معانی میں مجاز ہے اور بعض نے کہا کہ صلوٰۃ چاروں معنوں میں مشترک ہے۔

شارح کا رجحان

شارح کے طرز بیان سے مترشح ہوتا ہے کہ ان کے ہاں پہلا قول راجح ہے بایں طور کہ اوّلا شارح نے صلوٰۃ کا معنی بیان فرمایا: ''الصلوٰۃ هی بمعنی الدعاء ای طلب الرحمة'' اور پھر فرمایا ''و اذا اُسند إلی اللہ تعالی تجرّد عن معنی الطلب و یراد به الرحمة مجازاً'' تو اللہ تعالی کی نسبت سے صلوٰۃ بمعنی رحمت کو مجاز کہا تو معلوم ہوا کہ صلوٰۃ بمعنی طلب رحمت حقیقت ہے اور رحمت وغیرہ دیگر معانی میں مجاز ہے۔

لفظ صلوٰۃ کا متعدد معانی میں مشترک ہونے پر خارجی اعتراض

جن لوگوں کے ہاں لفظِ صلوٰۃ متعدد معانی میں مشترک ہے ان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ﴿ان اللہ و ملا ئکتہ یصلّون علیٰ النبیّ یا ایّھا الذین اٰمنوا صلّوا علیہ و سلموا تسلیماً﴾ میں صلوٰۃ کے تینوں معانی بیک مراد ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے صلوٰۃ بمعنی رحمت اور فرشتوں کی نسبت سے صلوٰۃ بمعنی استغفار اور بندوں کی نسبت سے صلوٰۃ بمعنی طلبِ رحمت ہے تو لفظ مشترک کے بیک وقت متعدد معانی کا مراد ہونا لازم آیا اور یہ اصطلاح میں عموم مشترک کہلاتا ہے جو کہ ناجائز ہے۔

خارجی اعتراض کا جواب

جواب کی تقریر یہ ہے کہ آیت کریمہ میں لفظ صلوٰۃ سے بیک وقت متعدد معانی عموم مجاز کے طور پر مراد لئے گئے ہیں اور عموم مجاز کی تعریف یہ ہے کہ لفظ کو ایسے عام معنی میں استعمال کرنا کہ اسی لفظ کے تمام حقیقی و مجازی معانی اس عام معانی کے افراد بن جائیں، چنانچہ آیت کریمہ میں صلوٰۃ کا عام معنی ایصال نفع مراد ہے اور صلوٰۃ کے تمام معانی (رحمت، استغفار اور طلبِ رحمت) اس عام معنیٰ ایصال نفع کے افراد ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی نسبت سے ایصال نفع بصورت رحمت ہے اور فرشتوں کی نسبت سے ایصال نفع بصورت استغفار ہے اور بندوں کی نسبت سے ایصال نفع بصور طلب رحمت ہے اور یہی عموم مجاز ہے جو کہ جائز ہے لہذا عموم مشترک کے لزوم کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

صلوٰۃ کے معنیٰ ''طلبِ رحمت'' پر اعتراض مقدّر

شارح نے صلوٰۃ کا معنیٰ طلبِ رحمت بیان کیا تھا، اس معنی پر اعتراض وارد ہوا کہ ماتن رحمہ اللہ کے قول ''والصلوۃ'' میں صلوٰۃ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے اور قول کی تقدیر عبارت ''صلوٰۃ اللہ'' ہے، مضاف الیہ کو حذف کر کے الف لام کو مضاف الیہ کے عوض مضاف پر داخل کر دیا گیا تو الصلوٰۃ ہو گیا، اور آپ نے صلوٰۃ کا معنی طلبِ رحمت بیان کیا ہے تو ''صلوٰۃ اللہ'' کا معنی ہوگا: ''اللہ تعالیٰ کا رحمت طلب کرنا'' حالانکہ اللہ تعالیٰ طلبِ رحمت سے منزّہ و مبرّا ہیں اسلئے کہ طلب رحمت بندوں کے اوصاف و خصائص میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ بندوں کے اوصاف و خصائص سے پاک ہیں۔

اعتراض مقدر کا جواب

شارح نے اپنے قول" و إذاأسند إلى الله تعالى تجرّد عن معنى الطلب و يراد به الرحمة مجازا" سے اسی اعتراض مقدر کا جواب ذکر کیا ہے۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ لفظ صلوٰۃ طلب رحمت کے معنی میں حقیقت ہے اور یہ معنی بندوں کی نسبت سے بیان کیا گیا ہے اور جب صلوٰۃ کی نسبت اللہ تعالی کی جانب کی جائے تو یہ طلب کے معنی سے خالی ہو کر مجازاً فقط رحمت کے معنی میں ہوگا لہذا اللہ تعالی کی جانب بشری صفت کی نسبت لازم نہیں آئی۔

شارح کے جواب پر ایک خارجی اعتراض مقدر

اعتراض مقدر کی تقریر یہ ہے کہ صلوۃ بمعنی رحمت کی نسبت اور اسناد بھی اللہ تعالی کی جانب جائز نہیں اس لئے کہ رحمت کا معنی ہے: ''رقۃ القلب بحیث یقتضی الاحسان'' اس معنی سے اللہ تعالی کیلئے قلب ثابت ہوا حالانکہ اللہ تعالی اعضاء و جوارح سے منزہ ہیں۔

خارجی اعتراض مقدر کا جواب

جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالی کی نسبت سے رحمت ''احسان محض'' کے معنی میں ہے اور رحمت ''احسان محض'' کے معنی میں مجاز ہے، تو صلوٰۃ کی نسبت اللہ کی طرف احسان محض کے معنی میں رحمت کے واسطے سے مجاز المجاز ہے اور احسان محض کے معنی میں اللہ تعالی کی نسبت سے کوئی قباحت نہیں ہے، لہذا صلوٰۃ بمعنی رحمت کی اسناد اللہ تعالی کی جانب جائز ہے۔

قَوْلُهُ عَلٰى مَنْ اَرْسَلَه لَمْ يُصَرِّحْ بِاسْمِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَعْظِيْماً وَ إِجْلَالاً وَ تَنْبِيْهاً عَلٰى اَنَّهٗ فِيْمَا ذُكِرَ مِنَ الْوَصْفِ بِمَرْتَبَةٍ لَا يَتَبَادَرُ الذِّهْنُ مِنْهُ إِلَّا إِلَيْهِ وَاخْتَارَ مِنْ بَيْنِ الصِّفَاتِ هٰذِهٖ لِكَوْنِهَا مُسْتَلْزِمَةً لِسَائِرِ الصِّفَاتِ الْكَمَالِيَّةِ مَعْ مَافِيْهِ مِنَ التَّصْرِيْحِ بِكَوْنِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُرْسَلاً فَإِنَّ الرِّسَالَةَ فَوْقَ النُّبُوَّةِ فَإِنَّ الْمُرْسَلَ هُوَ النَّبِيُّ الَّذِيْ أُرْسِلَ إِلَيْهِ وَحْيٌ وَ كِتَابٌ.

ترجمہ: ماتن رحمہ اللہ نے اپنے قول ''علی من ارسلہ'' میں نبی کریم علیہ السلام کے نام گرامی کو ان کی تعظیم اظہار برتری اور اس نکتہ پر متنبہ کرنے کیلئے صراحۃً ذکر نہیں فرمایا کہ ماتن رحمہ اللہ کے ذکر کردہ وصف رسالت میں نبی کریم علیہ السلام ایسے مرتبہ پر فائز ہیں کہ ذہن صرف ان ہی کی (ذاتِ گرامی کی) طرف سبقت کرتا ہے اور ماتن رحمہ اللہ نے (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دیگر) صفات میں صفت رسالت کو تمام صفاتِ کمالیہ کو مستلزم ہونے کی وجہ سے اختیار فرمایا نیز (اس وجہ سے بھی کہ) اس وصفِ رسالت میں نبی کریم علیہ السلام کے رسول ہونے کی صراحت ہے، کیونکہ صفت رسالت، صفت نبوّت سے برتر ہے، اسلئے کہ رسول وہ نبی ہے جس کی طرف (مستقل) وحی اور کتاب بھیجی گئی ہو۔

شرح

شارح نے اپنے قائم کردہ قول میں ماتن رحمہ اللہ کے قول ''علی من ارسلہ'' پر وارد ہونے والے دو مقدر اعتراضوں کے جوابات ذکر فرمائے ہیں۔

پہلا اعتراض نبی علیہ السلام کے نام گرامی کی عدم تصریح سے متعلق ہے اور دوسرا اعتراض وصف رسالت اختیار کرنے سے متعلق ہے، شارح نے ہر ایک اعتراض کے دو دو جواب ذکر کئے ہیں۔ اور آخر میں اشارۃً نبی اور رسول کے درمیان نسبت بیان فرمائی ہے۔

اعتراض ۱: نبی علیہ السلام کے نام گرامی کی عدم تصریح کیوں؟

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ماتن رحمہ اللہ نے حمد کے مقام میں اللہ تعالیٰ کے اسم ذاتی کو صراحت کے ساتھ ذکر فرمایا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود وسلام بھیجنے کے مقام میں نبی علیہ السلام کے نام گرامی کی تصریح نہیں فرمائی بلکہ وصفِ رسالت کے ذکر کرنے پر اکتفاء کیا جبکہ مناسب یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی تصریح کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کو بھی صراحت کے ساتھ ذکر فرماتے۔

پہلا جواب: شارح نے پہلا جواب اپنے قول ''**لَمْ يُصَرِّحْ بِاسْمِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَعْظِيْماً وَ إِجْلَالاً**'' سے ذکر فرمایا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جو ذات زیادہ معزز اور موقّر ہو تو عرف میں اس کے نام کی تصریح بے ادبی سمجھی جاتی ہے اور نام نہ لینے کو عزت سمجھا جاتا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کون معزز اور

موقّر ہوسکتا ہے، لہذا ماتن رحمہ اللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم اور توقیر کے پیش نظر نام گرامی کی تصریح نہیں فرمائی اور یہاں اعتراض نہیں ہونا چاہیے کہ اللہ تعالی کا نام کیوں لیا جاتا ہے جبکہ ان سے بڑھ کر تو کوئی بھی معزز اور موقر نہیں ہے۔

اس لئے اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالی کا نام لینا بے ادبی کہاں؟ بلکہ اللہ تعالی کا نام لینا تو باعثِ ثواب ہے۔

دوسرا جواب: شارح نے دوسرا جواب اپنے قول: "وَ تَنبِیهاً عَلٰی اَنَّهٗ فِیمَا ذُکِرَ مِنَ الْوَصْفِ بِمَرْتَبَةٍ لَا یَتَبَادَرُ الذِّهْنُ مِنْهُ اِلَّا اِلَیْه" سے ذکر فرمایا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماتنؒ اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ صفتِ رسالت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت خاصہ ہے، اور جب بھی صفت رسالت ذکر کی جائے تو تو ذہن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب ہی سبقت کرتا ہے، اسلئے کہ موصوف کی صفت خاصہ بھی موصوف کے نام کی طرح اس کی ذات معین پر دلالت کرتی ہے، اس بات پر تنبیہ کی غرض سے ماتن رحمہ اللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نام گرامی تصریح نہیں فرمائی۔

اعتراض ۲: صفتِ رسالت کا انتخاب کیوں؟

ماتنؒ کے قول "علی من ارسلہ" پر دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ماتن رحمہ اللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دیگر صفات کمالیہ کو چھوڑ کر صفت رسالت کے تذکرہ کرنے کو کیوں ترجیح دی ہے، کوئی دوسری صفت کمال بھی ذکر کی جاسکتی تھی۔

پہلا جواب: شارح نے پہلا جواب اپنے قول "وَاخْتَارَ مِنْ بَیْنِ الصِّفَاتِ هٰذِهٖ لِکَوْنِهَا مُسْتَلْزِمَةً لِسَائِرِ الصِّفَاتِ الْکَمَالِیَّةِ" سے ذکر کیا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماتن رحمہ اللہ نے صفت رسالت کو دیگر صفات پر اس لئے ترجیح دی ہے کہ صفت رسالت دیگر تمام صفات کمالیہ کو مستلزم ہے جبکہ دیگر صفات میں سے کوئی صفت تمام صفات کمالیہ کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ دیگر صفات میں سے نبوت، رسالت کے علاوہ تمام صفات کمالیہ کو مستلزم ہے جبکہ رسالت، نبوت سمیت تمام صفات کمالیہ کو مستلزم ہے، کیونکہ رسول ہونے کیلئے نبی ہونا ضروری

ہے، جبکہ نبی ہونے کیلئے رسول ہونا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ رسول اس نبی کو کہا جاتا ہے جن پر مستقل شریعت اور مستقل کتاب نازل ہوئی ہو اور نبی کیلئے مستقل شریعت اور مستقل کتاب کا نزول ہونا ضروری نہیں ہے، تو رسالت کو نبوت پر فوقیت حاصل ہے اور نبوت کو دیگر تمام صفات کمالیہ پر فوقیت حاصل ہے، اور کما فوق صفت کا ماتحت کی تمام صفات کمالیہ کو مستلزم ہونا ظاہر ہے، لہذا صفت رسالت تمام صفات کمالیہ کو مستلزم ہے۔

دوسرا جواب: شارح نے دوسرا جواب اپنے قول **مَعَ مَافِيهِ مِنَ التَّصْرِيحِ بِكَوْنِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُرْسَلاً** سے ذکر کیا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماتنؒ نے صفتِ رسالت کو دیگر صفات پر اس لئے ترجیح دی کہ صفت رسالت میں نبی علیہ السلام کے رسول مرسل ہونے کی تصریح ہے، جبکہ دیگر صفات کمالیہ میں سے صفت نبوت جو کہ دیگر صفات کمالیہ کو شامل ہے لیکن صفت رسالت کو مستلزم نہیں ہے، تو اگر صفت نبوت کو ذکر کرتے تو نبی علیہ السلام کے رسول مرسل ہونے کی تصریح نہ ہوتی۔

نبی اور رسول میں نسبت

ماقبل میں صفت رسالت کے انتخاب پر وارد کردہ اعتراض کے دونوں جوابوں میں سے صفت رسالت کو صفت نبوت سے فائق کہا گیا ہے، اس کی وجہ شارح نے اپنے قول: "فَإِنَّ الْمُرْسَلَ هُوَ النَّبِيُّ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْهِ وَحْيٌ وَكِتَابٌ" سے بیان فرمائی ہے کہ صفت رسالت صفت نبوت پر اس لئے فوقیت رکھتی ہے کہ رسول وہ نبی ہے جس کو مستقل شریعت اور کتاب دی گئی ہو، جبکہ نبی کو مستقل نئی شریعت اور کتاب نہیں دی جاتی۔

مذکورہ تقریر سے معلوم ہوگیا کہ رسول خاص مطلق ہے اور نبی عام مطلق ہے۔ یعنی ہر رسول نبی ہوگا، لیکن ہر نبی کا رسول ہونا ضروری نہیں، پس نبی اور رسول میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

قوله: هُدًى إِمَّا مَفْعُولٌ لَهُ لِقَوْلِهِ أَرْسَلَهُ وَ حِينَئِذٍ يُرَادُ بِالْهُدَى هِدَايَةُ اللهِ حَتَّى يَكُونُ فِعْلاً لِفَاعِلِ الْفِعْلِ الْمُعَلَّلِ بِهِ أَوْ حَالٌ عَنِ الْفَاعِلِ أَوْ عَنِ الْمَفْعُولِ وَ حِينَئِذٍ فَالْمَصْدَرُ بِمَعْنَى إِسْمِ الْفَاعِلِ أَوْ يُقَالُ أُطْلِقَ عَلَى ذِي

الْحَالِ مُبَالَغَةً نَحْوُ زَيْدٌ عَدْلٌ.

ترجمہ: ماتنؒ کا قول ''ھدی'' یا تو اس کے قول ''ارسلہ'' کیلئے مفعول لہٗ ہے اور اس صورت میں ''ھدی'' سے اللہ کی ھدایت مراد ہوگی تا کہ (ھدی) فعل معلل بہ (اُرسل) کے فاعل (اللہ تعالی) کا فعل ہو جائے۔ یا (ھدی) فاعل یا مفعول سے حال ہے اور اس صورت میں مصدر (ھدی) اسم فاعل (ھادی) کے معنی میں ہوگا یا کہا جائے گا کہ (ھدی مصدر کا) مبالغہ کے طور پر ذوالحال پر حمل کیا گیا ہے۔ جیسا کہ ''زید عدل'' (اس مثال میں عدل کا مبالغہ زید پر حمل کیا گیا ہے۔)

شرح

شارح نے اپنے قائم کردہ قول میں ماتن رحمہ اللہ کے قول ''ھدی'' کی نحوی ترکیب میں دو احتمال بیان فرمائے ہیں، اور پہلے احتمال پر وارد کردہ اعتراض مقدر کا ایک جواب اور دوسرے احتمال پر وارد کردہ اعتراض مقدر کے دو جواب ذکر فرمائے ہیں۔

''ھدی'' کی نحوی ترکیب میں پہلا احتمال

شارح نے اپنے قول: إِمَّا مَفْعُوْلٌ لَهٗ لِقَوْلِهٖ أَرْسَلَه'' سے ''ھدیٰ'' کی نحوی ترکیب میں پہلا احتمال یہ بیان فرمایا ہے کہ ''ھدیٰ'' ارسل فعل کا مفعول لہ ہے۔

''ھدیٰ'' کی نحوی ترکیب میں دوسرا احتمال

شارح نے اپنے قول: '' أَوْ حَالٌ عَنِ الْفَاعِلِ أَوْ عَنِ الْمَفْعُوْلِ'' سے ھدی کی نحوی ترکیب میں دوسرا احتمال یہ بیان فرمایا کہ ''ھدیٰ'' ارسل فعل کے فاعل ''ھو'' ضمیر مرفوع متصل مستتر یا ارسلہ کے (ہٗ) ضمیر منصوب متصل سے حال واقع ہے۔

''ھدیٰ'' کے مفعول لہ ہونے پر اعتراض مقدر

شارح نے پہلا احتمال یہ بیان فرمایا تھا کہ ''ھدیٰ'' ارسل فعل کا مفعول لہ ہے، اس احتمال پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے لیکن اس اعتراض کا سمجھنا ایک نحوی قاعدہ کے سمجھنے پر موقوف ہے اور وہ نحوی قاعدہ یہ ہے کہ مفعول لہ کا لام کبھی لفظوں میں ذکر کر دیا جاتا ہے اور کبھی حذف کر دیا جاتا ہے، لیکن مفعول لہ کے

لام کا حذف کرنا تین شرائط کے ساتھ مشروط ہے۔

پہلی شرط یہ ہے کہ مفعول لہ اُعراض کی قبیل سے ہو، چنانچہ **جئتک للسمن** سے احتراز ہوگیا کہ اس میں لام حذف نہیں ہے اسلئے کہ ''السمن'' اُعراض کی قبیل سے نہیں بلکہ از قبیل جواہر ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مفعول لہ اور فعل معلّل بہ کے ثبوت کا زمانہ ایک ہو پس " **ودّعتک أمس للسفر غداً**" سے احتراز ہوگیا کہ اس میں لام حذف نہیں ہے اسلئے کہ فعل معلّل بہ ''توديع'' اور مفعول لہ ''السفر'' کا زمانہ ایک نہیں ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ فعل معلّل بہ اور مفعول لہ کا فاعل ایک ہو پس " **جئتک لإکرامک إیای**" سے احتراز ہوگیا کہ اس میں إکرام سے لام حذف نہیں ہے اس لئے کہ مجیئت کا فاعل متکلم اور اکرام کا فاعل مخاطب ہونے کی وجہ سے فعل معلّل بہ (مجیئت) اور مفعول لہ (اکرام) کا فاعل ایک نہیں ہے۔

اتفاقی مثال: **ضربت زیداً تأدیباً** ہے، کہ اس میں مفعول لہ ''تأدیبا'' کا لام تینوں شرائط پائے جانے کی وجہ سے حذف کردیا گیا ہے۔

مذکورہ تمہید کے بعد اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ''ھدیٰ'' کا اُرسلَ فعل کیلئے مفعول لہ بننا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ''ھدیٰ'' کا اُرسلَ کیلئے مفعول لہ بننے کی صورت میں ضروری ہے کہ ''ھدیٰ'' کا لام یا تو لفظوں میں مذکور ہو اور یا محذوف ہو بشرطیکہ حذف کی تینوں شرائط پائی جائیں، حالانکہ ''ھدیٰ'' میں نہ تو لام لفظوں میں مذکور ہے اور اگر لام محذوف مانا جائے تو پھر حذف کی شرائط میں سے تیسری شرط مفقود ہے اس لئے کہ تیسری شرط یہ تھی کہ فعل معلّل بہ اور مفعول لہٗ کا فاعل ایک ہو جبکہ ''اُرسلہٗ ھدیٰ'' میں اُرسلَ کا فاعل اللہ تعالیٰ اور مفعول لہ کا فاعل حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہونے کی وجہ سے فعل معلّل بہ (اُرسلَ) اور مفعول لہ (ھدیٰ) کا فاعل ایک نہ رہا لہذا ''ھدیٰ'' کا کسی صورت میں بھی ''اُرسلَ'' کا مفعول لہ بننا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض مقدر کا جواب

شارح نے اپنے قول " **وَ حِیْنَئِذٍ یُرَادُ بِالْھُدیٰ ھِدَایَۃُ اللّٰہِ حَتّٰی یَکُوْنُ فِعْلاً لِفَاعِلٍ**

الْفِعْلِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ'' سے اسی اعتراض مقدر کا جواب ذکر فرمایا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ''ھدیٰ'' اَرسلَ فعل کا مفعول لہ ہے اور اس کا لام محذوف ہے، رہی یہ بات کہ مفعول لہ کے حذف لام کی تیسری شرط ''ھدیٰ'' میں مفقود ہے تو یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے، اسلئے کہ ''ھدیٰ'' کا فاعل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی نہیں ہے بلکہ اَرسلَ فعل کی طرح ''ھدیٰ'' کا فاعل بھی اللہ تعالی کی ذات بابرکات ہے، پس ''ھدیٰ'' سے ''ھدایۃ الرسول'' مراد نہیں بلکہ ''ھدایۃ اللہ'' مراد ہے، لہذا فعل معلّل بہ اور مفعول لہ کا فاعل ایک ہونے کی وجہ سے ''ھدیٰ'' کا اَرسلَ کیلئے مفعول لہٗ بننا صحیح ہے۔

''ھدیٰ'' کے حال واقع ہونے پر اعتراضِ مقدر

شارح نے دوسرا احتمال یہ بیان فرمایا تھا کہ ''ھدیٰ'' اَرسلَ فعل کے فاعل ''ھو'' ضمیر مرفوع متصل یا ارسل کے مفعول بہ (ہٗ) ضمیر منصوب متصل سے حال واقع ہے، اس پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ فاعل کی ضمیر ''ھو'' اور مفعول بہ کہ ضمیر (ہٗ) دونوں ذات ہیں۔ اور ''ھدیٰ'' مصدر وصفِ محض ہے اور حال کا ذوالحال پر حمل ہوا کرتا ہے، پس ''ھدیٰ'' کا فاعل یا مفول بہ کی ضمیر سے حال واقع ہونے میں وصف محض کا ذات پر محمول ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے، لہذا ''ھدیٰ'' کا فاعل یا مفعول بہ کی ضمیر سے حال واقع ہونا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض مقدر کا پہلا جواب

شارح نے اس اعتراض مقدر کا کا پہلا جواب اپنے قول: ''وَ حِیْنَئِذٍ فَالْمَصْدَر'' بمعنی اسم الفاعل سے دیا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ''ھدیٰ'' اپنے مصدری معنی میں نہیں ہے بلکہ ''ھادی'' اسم فاعل کے معنی میں اور ''ھادی'' وصف محض نہیں ہے بلکہ ذات مع الوصف ہے اور ذات مع الوصف کا ذات پر حمل درست ہے، لہذا ''ھدیٰ'' کا بمعنی ''ھادی'' ہو کر فاعل یا مفعول بہ کی ضمیر پر حمل درست ہے اور جب حمل درست ہے تو حال واقع ہونے میں بھی کوئی خرابی نہیں ہے۔

اعتراض مقدر کا دوسرا جواب

شارح نے دوسرا جواب اپنے قول ''أَوْ يُقَالُ أُطْلِقَ عَلٰى ذِى الْحَالِ مُبَالَغَةً نَحْوُ زَيْدٌ عَدْلٌ'' سے ذکر فرمایا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ''ھدیً'' اسم فاعل کے معنی میں نہیں ہے بلکہ مصدری معنی میں ہی ہے اور فاعل یا مفعول بہ کی ضمیر سے حال واقع ہونا صحیح ہے اور حال کا حمل ذوالحال پر حمل مبالغہ کے طور پر ہے جیسا کہ ''زیدٌ عدلٌ'' میں زید ذات ہے اور عدل مصدر وصف محض ہے، تو حمل درست نہ ہونے کی وجہ سے ''زیدٌ عادلٌ'' کہنا چاہیئے تھا لیکن مبالغہ کے طور پر عدل کا زید پر حمل کیا گیا ہے کہ زید اتنی کثرت سے عدل وانصاف کرتا ہے کہ زید خود مجسمۂ عدل ہے۔

هُوَ بِالْاِهْتِدَاءِ حَقِيْقٌ وَ نُوْراً بِهِ الْاِقْتِدَاءُ يَلِيْقُ

اس حال میں کہ وہ ھدایت حاصل کئے جانے کے حق دار ہیں اور نور بنا کر بھیجا اس حال میں کہ وہ پیروی کئے جانے کے لائق ہیں۔

قَوْلُهٗ بِالْاِهْتِدَاءِ مَصْدَرٌ مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُوْلِ اَىْ بِاَنْ يُّهْتَدٰى بِهٖ وَالْجُمْلَةُ صِفَةٌ لِقَوْلِهٖ هُدًى أَوْ يَكُوْنَانِ حَالَيْنِ مُتَرَادِفَيْنِ أَوْ مُتَدَاخِلَيْنِ وَ يَحْمِلُ الْاِسْتِيْنَافَ اَيْضاً.

ترجمہ: ماتن رحمہ اللہ کا قول ''الاھتداء'' مصدر مجہول ہے یعنی نبی کریم علیہ السلام حق دار ہیں اس بات کے کہ ان کے ذریعہ ہدایت حاصل کی جائے اور جملہ (ھو بالاھتداء حقیق) ماتن رحمہ اللہ کے قول ھدیً کی صفت ہے یا (ھدی اور جملہ ھو بالاھتداء حقیق) دونوں حال مترادف ہیں یا دونوں حال متداخل ہیں اور جملہ (ھو بالاھتداء حقیق) جملہ مستانفہ ہونے کا احتمال بھی رکھتا ہے۔

شرح

شارح نے اپنے قائم کردہ قول میں تین باتیں ذکر فرمائی ہیں:

(۱) الاھتداء پر معنی کے لحاظ سے اعتراض مقدر کا جواب۔
(۲) اھتداء کے مصدر مبنی للمفعول ہونے پر اعتراض مقدر کا جواب۔
(۳) ھو بالاھتداء حقیق کی نحوی ترکیب میں چار احتمال۔

معنوی لحاظ سے اھتداء پر اعتراضِ مقدّر

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ''الاھتداء'' بابِ افتعال کا مصدر ہے اور اسکا معنیٰ ہے۔ ہدایت حاصل کرنا۔ اب جملہ ''ھو بالاھتداءِ حقیق'' میں ھو ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں:

(۱) ھو کا مرجع اللہ تعالیٰ ہو، اس صورت میں جملہ کا معنی ہوگا ''اللہ تعالیٰ ھدایت حاصل کرنے کے حقدار ہیں اور یہ معنی درست نہیں ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کو ہدایت فرماتے ہیں خود کسی سے ہدایت حاصل نہیں کرتے۔

(۲) ھو کا مرجع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہو، اس صورت میں جملہ کا معنی ہوگا ''رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہدایت حاصل کرنے کے حقدار ہیں اور یہ معنی سوءِ اَدب سے خالی نہیں ہے۔ لہٰذا ماتن رحمہ اللہ کا قول ''ھو بالاھتداء حقیق'' معنوی لحاظ سے درست نہیں ہے۔

اعتراضِ مقدّر کا جواب

شارح نے اپنے قول ''مصدر مبنی للمفعول'' سے اس اعتراض مقدر کا جواب ذکر فرمایا ہے:

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ''الاھتداء'' مصدر ہے اور مصدر کبھی مبنی للفاعل یعنی معلوم ہوتا ہے اور کبھی مبنی للمفعول یعنی مجھول ہوتا ہے۔ اور ماتن رحمہ اللہ کے قول میں ''الاھتداء'' مصدر مبنی للمفعول یعنی مجھول ہے۔ لہٰذا ماتن رحمہ اللہ کا قول معنوی لحاظ سے درست ہے خواہ ھو ضمیر کا مرجع ذات باری تعالیٰ ہو اور خواہ ذاتِ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہو۔ اس لئے کہ جملہ کا معنی ہوگا: ''ذاتِ خدا یا ذاتِ رسول اس کے حقدار ہیں کہ انکے ذریعہ ہدایت حاصل کی جائے''۔

اھتداء کے مصدر مبنی للمفعول ہونے پر اعتراضِ مقدر

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اھتداء کا مصدر مبنی للمفعول ہونا تسلیم نہیں کیا جاسکتا اسلئے کہ اھتداء مصدر لازم ہے اور مصدر لازم مبنی للفاعل یعنی معلوم ہوا کرتا ہے۔ مبنی للمفعول یعنی مجھول نہیں ہوتا ہے اور

جب اھتـــداء مصدر مبنی للفاعل ہے تو مذکورہ اعتراض دوبارہ لوٹ کر آئے گا کہ ماتن رحمہ اللہ کا قول معنوی لحاظ سے درست نہیں ہے۔

اعتراضِ مقدّر کا جواب

شارح نے اپنے قول "أی بـأن یھتـدیٰ بہ" سے اسی اعتراضِ مقدر کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ بغیر صلہ کے "الاھتداء" مصدر لازم ہونے کی وجہ سے مبنی للفاعل یعنی معلوم استعمال ہوتا ہے لیکن جب اسکے صلہ میں باء حرفِ جر لائی جائے تو یہ متعدی ہوکر مبنی للمفعول (مجہول) استعمال ہوتا ہے اور ماتن رحمہ اللہ کے قول میں الاھتداء کے صلہ میں "بہٖ" مقدر ہے۔ لہٰذا معنوی لحاظ سے وارد شدہ اعتراض عود نہیں کرے گا۔

"ھو بالا ھتداء حقیق" کی نحوی ترکیب میں چار احتمال

پورے جملے کی نحوی ترکیب یہ ہے: "ھوَ" مبتدأ۔ باء حرفِ جار "الاھتداء" مجرور جار، مجرور ملکر "حقیق" کیلئے متعلق مقدم ہوا۔ "حقیق" صیغۂ صفت اپنے متعلق مقدم سے ملکر خبر ہوئی برائے مبتدا "ھوَ"۔ مبتداء اپنی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ اب پورا جملہ ترکیب میں کیا واقع ہے؟ شارح نے اس میں چار احتمال بیان فرمائے ہیں:

پہلا احتمال: شارح نے پہلا اپنے احتمال اپنے قول" و الـجـملة صفة لقوله هدیً" سے ذکر فرمایا ہے اور وہ یہ کہ جملہ " ھـو بـالا ھتـداء حقیق" ھدی کی صفت ہے اور ھدیً کے منصوب ہونے کی وجہ سے محلِ نصب میں ہے۔

دوسرا احتمال: شارح نے دوسرا احتمال اپنے قول " أو یکو نانِ حالین مترادفین" سے یہ بیان فرمایا ہے کہ جس ذوالحال سے ھدیً حال واقع ہے اسی ذوالحال سے جملہ بھی حال واقع ہے یعنی اگر ھدیً اُرسل کے ضمیر فاعل سے حال واقع ہے تو جملہ بھی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے اور اگر ھدیً (ہٗ) ضمیرِ مفعول بہ سے حال واقع ہے تو جملہ بھی ضمیرِ مفعول بہ سے حال واقع ہے۔ حالین مترادفین کا یہی مطلب ہے کہ ایک ہی ذوالحال سے دو حال واقع ہوں۔

تیسرا احتمال: شارح نے تیسرا احتمال اپنے قول "أو متداخلین" سے بیان فرمایا ہے اور اس کا عطف مترادفین پر ہے۔ یعنی ھدیٰ بمعنیٰ ھادی۔ فاعل یا مفعول بہ کی ضمیر سے حال واقع ہے اور جملہ ھادی کی ضمیر سے حال واقع ہے اور حالین متداخلین کا یہی مطلب ہے کہ ایک حال ذوالحال سے حال واقع ہو اور دوسرا حال پہلے حال کے ضمیر سے حال واقع ہو۔

چوتھا احتمال: شارح نے چوتھا احتمال اپنے قول "و یحتمل الا ستیناف" سے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جملہ، جملۂ مستانفہ ہو اور اھل معانی کے ہاں جملۂ مستانفہ سوالِ مقدر کا جواب ہوتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ: اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدایت بنا کر کیوں بھیجا؟

تو جواب دیا گیا کہ ان کے ذریعہ ہدایت حاصل کئے جانے کے وہ حقدار ہیں۔

وَقِسْ عَلیٰ هٰذَا قَوْلَهٗ **نُوْراً** مَعَ الْجُمْلَةِ التَّالِيَةِ

ترجمہ: اور ماتن رحمہ اللہ کے قول "نوراً بہ الا قتداء یلیق" کو اس کے قول "ھدیً ھو بالا ھتداء حقیق" پر قیاس کرلو۔

شرح

شارح فرمارہے ہیں کہ اس جملہ میں بعینہ وہی تقریر ہے جو ماقبل والے جملہ میں تھی۔

نوراً کی نحوی ترکیب میں دو احتمال

"نوراً" کی نحوی ترکیب میں "ھدیً" کی طرح دو احتمال ہیں۔

پہلا احتمال: یہ ہے کہ "نوراً" اَرسل فعل کے لیئے مفعول لہٗ ہو۔

دوسرا احتمال: یہ ہے کہ "نوراً" منوِّراسمِ فاعل کے معنی میں ہو کر اَرسل کی ضمیر فاعل ھو یا ہٗ ضمیرِ مفعول بہ سے حال واقع ہو یا نوراً حال کا ذوالحال پر مبالغۃً حمل ہو۔

بہ الاقتداء یلیق کی نحوی ترکیب میں چار احتمال

جملہ "بہ الا قتداء یلیق" کی نحوی ترکیب میں جملہ "ھو بالاھتداء حقیق" کے مانند چار احتمال ہیں:

پہلا احتمال: یہ ہے کہ ''بہ الا قتداء یلیق'' ''نوراً کی صفت ہونے کی وجہ سے محلّ نصب میں ہو۔
دوسرا احتمال: یہ ہے کہ نوراًاور ''بہ الا قتداء یلیق'' ''اَحوالِ مترادفہ ہوں یعنی اگر نوراً اَرسل کے فاعل کی ضمیر سے حال واقع ہوتو جملہ بھی اس سے حال واقع ہواور اگر نوراً، اَرسل فعل کی ضمیرِ مفعول بہ سے حال واقع ہوتو جملہ بھی اُسی سے حال واقع ہو۔
تیسرا احتمال: یہ ہے کہ نوراًاور جملہ اَحوال متداخلہ ہوں یعنی نوراًاسم فاعل منوراً کے معنی میں ہوکر اَرسل کی ضمیر فاعل یا ضمیرِ مفعول بہ سے حال واقع ہواور جملہ منوِّرًا اسمِ فاعل کے ضمیر سے حال واقع ہو۔
چوتھا احتمال: یہ ہے کہ جملہ ''بہ الا قتداء یلیق'' ''جملۂ مستانفہ ہواور سوالِ مقدر کا جواب ہو۔
سوال یہ کہ: اللہ تعالیٰ نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کونور بنا کر کیوں بھیجا؟
تو جواب یہ ہے کہ نور بنا کر اسلئے بھیجا کہ وہ پیروی کیے جانے کے لائق ہیں۔

قَوْلُهُ: بِهِ مُتَعَلِّقٌ بِالْإِقْتِدَاءِ لَا بِيَلِيْقُ فَإِنَّ إِقْتِدَاءَنَا بِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا يَلِيْقُ بِنَا لَا بِهِ فَإِنَّهُ كَمَالٌ لَنَا لَا لَهُ وَ حِيْنَئِذٍ تَقْدِيْمُ الظَّرْفِ لِقَصْدِ الْحَصْرِ وَالْإِشَارَةِ إِلٰى أَنَّ مِلَّتَهُ نَاسِخَةٌ لِمِلَلِ سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ وَ أَمَّا لِإِقْتِدَاءُ بِالْأَئِمَّةِ فَيُقَالُ أَنَّهُ إِقْتِدَاءٌ بِهِ حَقِيْقَةً أَوْ يُقَالُ الْحَصْرُ إِضَافِيٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلٰى سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

ترجمہ: ماتن رحمہ اللہ کا قول ''بہ'' ''اقتداء'' (مصدر) سے متعلق ہے۔ ''یلیق'' (فعل) سے متعلق نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارا نبی علیہ السلام کی پیروی کرنا ہمارے لئے لائق ہے نہ کہ ان کے لئے، اسلئے کہ انکی پیروی کرنا ہمارے لیئے کمال ہے نہ کہ ان کیلئے اور اس وقت (جبکہ بہ اقتداء سے متعلق ہو) ظرف (بہ) کومقدم کرنا حصر کے قصد کی وجہ سے ہے اور (اس بات) کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دین باقی تمام انبیاء کے اُدیان کیلئے ناسخ ہے۔ اور رہا ائمہ دین کی اقتداء (کا اعتراض) تو (اس کے جواب میں) کہا جائے گا کہ ائمہ کی پیروی کرنا درحقیقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرنا ہے۔ یا (اس اعتراض کے جواب میں) کہا جائے گا کہ (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کا) حصر، حصرِ اضافی ہے جو انبیاء علیہ السلام کی نسبت سے ہے۔

شرح

شارح نے اپنے قائم کردہ قول میں تین باتیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) ''بہٖ'' ظرف کا متعلق کیا ہے؟ اور کیوں؟ (۲) تقدیمِ ظرف کے متعلق سوال مقدر کا جواب (۳) حضراتِ ائمہ رحمہم اللہ کی صحت سے متعلق سوال مقدر کے دو جواب۔

''بہٖ'' ظرف کا متعلق کیا ہے؟ اور کیوں؟

شارح نے فرمایا ''بہٖ'' ظرف ''یلیق'' فعل سے متعلق نہیں ہے جیسا کہ گذشتہ جملہ میں بالاھتداء ''حقیق'' خبر سے متعلق تھا بلکہ ''بہٖ'' ظرف الاقتداء مصدر سے متعلق ہے۔ اس وجہ سے کہ اگر بہٖ ''الاقتداء'' کے بجائے ''یلیق'' فعل سے متعلق ہو تو معنیٰ کا فساد لازم آئے گا اسلئے کہ بہٖ کا یلیق سے متعلق ہونے کی صورت میں معنی ہوگا: ہمارا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کرنا ان کیلئے لائق ہے۔ حالانکہ ہمارا انکی اقتداء کرنا ہمارے لئے لائق ہے ان کیلئے لائق نہیں ہے اس لئے کہ ہمارا ان کی اقتداء کرنا ہمارے لئے کمال ہے ان کیلئے کمال نہیں۔ لہٰذا اس معنوی خرابی اور فساد سے بچنے کیلئے بہٖ ظرف کا متعلَّق الاقتداء مصدر ہوگا۔

اقتداء کے متعلق بننے پر اعتراض مقدر

اعتراض یہ ہے کہ اقتداء کا بہٖ ظرف کیلئے متعلق بننا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اقتداء مصدر عاملِ ضعیف ہے اور ''بہٖ'' ظرف مقدم ہے اور عاملِ ضعیف اپنے مقدم کو معمول نہیں بنا سکتا۔

اعتراضِ مقدر کا جواب

جواب یہ ہے کہ بہٖ ظرف ہے اور ظرف کے بارے میں معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں ان امور کی گنجائش ہے جو کہ غیر ظرف میں نہیں ہے۔ لہٰذا ظرف میں اس وسعت اور گنجائش کے پیشِ نظر بہٖ کا اقتداء مصدر کا معمول مقدم بننا جائز ہے۔

تقدیم ظرف کے فائدہ سے متعلق سوالِ مقدر

سوال یہ ہے کہ آخر ''بہٖ'' ظرف کو مقدم کرنے کا کیا فائدہ ہے؟

سوالِ مقدر کا جواب

شارح نے اپنے قول " و حینئذٍ تقدیم الظرف لقصد الحصر و الاشارة الیٰ أنَّ ملّتَهٗ نا سخة لملل سائر الأ نبیاء " سے اسی سوال مقدر کا جواب ذکر فرمایا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے "بہٖ" ظرف کی تقدیم مفید حصر ہے اسلئے کہ قاعدہ یہ ہے " تقدیمُ ماحقُهٗ التَاخیرُ یفید الحصر" یعنی مستحق تاخیر کی تقدیم سے حصر اور تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور حصر کا مطلب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد ہمارے لئے ان ہی کی اقتداء ضروری ہے۔ کسی اور کی اقتداء جائز نہیں ہے۔ اس سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہوگیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دین باقی انبیاء علیہم السلام کے اُدیان کیلئے ناسخ ہے۔ کیونکہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی اور رسول جائز الاقتداء نہ رہا تو اس کا دین بھی جائز الاتباع نہ رہا۔

حضرات ائمہ کی اقتداء سے متعلق سوال مقدر

سوال یہ کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد کسی بھی ہستی کی اقتداء جائز نہیں ہے تو پھر حضرات ائمہ دین مجتہدینؒ میں سے کسی کی بھی اقتداء جائز نہیں ہونی چاہیئے۔ حالانکہ باتفاق اُمت کسی ایک امام کی اقتداء صرف جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہے، لہذا شارحؒ کا یہ کہنا کہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء ضروری ہے کسی اور کی اقتداء جائز نہیں۔ درست نہیں ہے پس حصر کا فائدہ مسلّم نہیں ہے۔

سوالِ مقدر کے دو جواب

شارح نے مذکورہ سوالِ مقدر کے دو جواب ذکر فرمائے ہیں:

حصر کی دو قسمیں

شارح کے ذکر کردہ دو جواب سمجھنے سے قبل حصر کی دو قسمیں (۱) حصر حقیقی (۲) حصر اضافی سمجھنا انتہائی ضروری ہے۔

حصر حقیقی: حصر حقیقی وہ حصر ہے جو کسی شئ کے جمیعِ ماعدا کی نسبت سے ہو۔

حصر اضافی: حصر اضافی وہ حصر ہے جو کسی شی کے بعض ماعدا کی نسبت سے ہو۔

پہلا جواب: شارح نے پہلا جواب اپنے قول " **و أمّا الاقتداء بالأئمة فيقال إنّه اقتداء به حقيقةً**" سے ذکر فرمایا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے تقدیم ظرف مفید حصر حقیقی ہے یعنی صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء ضروری ہے کسی اور کی اقتداء جائز نہیں ہے رہا ائمہ کی اقتداء کا سوال تو اس کا جواب یہ ہے کہ ائمہ کرامؒ کی اقتداء درحقیقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی اقتداء ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی امام کا قول قرآن کریم یا سنت نبویہ کے مخالف ہو تو اس کے قول کی اقتداء جائز نہیں ہے۔

شارح کے جواب سے معلوم ہوا کہ سائل کے سوال کا منشأ مطلق اقتداء (خواہ مستقلاً ہو اور خواہ تبعاً ہو) کا عدم جواز ہے۔ حالانکہ تبعاً کسی کی اقتداء ناجائز نہیں ہے بلکہ مستقلاً کسی کی اقتداء ناجائز ہے۔ اور ائمہ دین کی اقتداء مستقلاً نہیں ہے بلکہ تبعاً ہے یعنی اس وجہ سے انکی اقتداء جائز ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تابع اور پیروکار ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انکا کوئی قول کتاب وسنت کے خلاف ہو تو ہم اتباع نہیں کرتے۔ لہٰذا تبعاً اقتداء کا جواز حصر حقیقی کے فائدہ کے لئے مضر نہیں ہے۔

دوسرا جواب: شارح نے دوسرا جواب اپنے قول "**أو يُقَالُ الْحَصْرُ إِضَافِيٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَىٰ سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ**" سے ذکر فرمایا ہے۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ تقدیم ظرف مفید حصر اضافی ہے یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور کی اقتداء کا عدم جواز تمام افراد بشری کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ صرف باقی انبیاء علیہم السلام کے اعتبار سے ہے۔ لہٰذا ائمہ کرام رحمہم اللہ کی اقتداء جائز ہے۔

شارح کے دوسرے جواب سے معلوم ہوا کہ سائل کے سوال کا منشأ دعویٰ حصر حقیقی ہے حالانکہ شارح کی مراد حصرِ اضافی ہے جس پر سوال وارد نہیں ہوتا۔

عَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الَّذِينَ سَعِدُوا فِي مَنَاهِجِ الصِّدْقِ بِالتَّصْدِيقِ

اور (رحمت کاملہ نازل ہو) اُن کے آل واصحاب پر جو سچائی کے وسیع راستوں میں تصدیق کے ساتھ نیک بخت ہوئے۔

قولہ: وعلیٰ الہ أَصْلُهٗ أَهْلٌ بِدَلِيْلِ أُهَيْلٍ وَ خُصَّ اِسْتِعْمَالِهٖ فِی الْأَشْرَافِ وَ اٰلُ النَّبِیِّ عِتْرَتُهُ الْمَعْصُوْمُوْنَ.

ترجمہ: ماتن رحمہ اللہ کے قول ''وعلیٰ الہ'' میں ال کی اَصل اَھل ہے اُھیل (تصغیر) کی دلیل کے مطابق اور آل کا استعمال شرفاء کے ساتھ مخصوص ہے اور نبی کی آل انکی معصوم اولاد ہے۔

شرح

شارح نے ماتن رحمہ اللہ کے قول ''ال'' کی تشریح کیلئے اپنے قائم کردہ قول میں تین باتیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) ال کی صرفی تحقیق (۲) آل اور اَھل کے استعمال میں فرق۔

(۳) ال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مصداق۔

''ال'' کی صرفی تحقیق

شارح نے اپنے قول '' أصله أهلٌ بدليل أهيل '' سے ''ال'' کی صرفی تحقیق بیان فرمائی ہے۔

صرفی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ ''ال'' اَصل میں ''اَھل'' تھا اس لئے کہ اس کی تصغیر ''اُھیل'' ہے اور قاعدہ ہے کہ: تصغیر اَلفاظ کو اپنی اَصل کی طرف لوٹا دیتی ہے۔ پس تصغیر کے ذریعہ معلوم ہو گیا کہ ''ال'' کے حروفِ اَصلیہ (اَ۔ھ۔ل) ہیں۔

پھر ''اَھل'' میں ''ھاء'' کو حرفِ حلقی ہونے کی وجہ سے ہمزہ سے بدل دیا گیا تو اَھلٌ سے اَألٌ ہو گیا۔ اب دو ہمزے جمع ہو گئے پہلی ہمزہ متحرک مفتوح ہے اور دوسری ہمزہ ساکن ہے۔ چنانچہ ''اٰمَنَ'' کے قاعدہ کے مطابق دوسری ہمزہ کو پہلی کی حرکت فتحہ کے موافق حرف ''اَلف'' سے وجوباً بدل دیا گیا پس ''اٰلٌ'' ہو گیا۔

ال اور اَھل کے استعمال میں فرق

''ال'' اور ''اَھل'' کے استعمال میں دو طرح سے فرق ہے جس کو شارح نے اپنے قول '' وخُصَّ

استعمالہٗ فی الأشراف " سے اشارۃً بیان فرمایا ہے۔

پہلا فرق: "آل" اور أھل میں پہلا فرق یہ ہے کہ "أھل" ذوی العقول جیسا کہ أھل فرعون اور غیر ذوی العقول جیسا کہ أھل وطن دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے جبکہ "آل" کا استعمال ذوی العقول کے ساتھ خاص ہے۔ (جیسا کہ آلِ فرعون)

دوسرا فرق: "آل" اور "أھل" میں دوسرا فرق یہ ہے کہ "أھل" أشراف (جیسا کہ أھل فرعون" اور غیر أشراف (جیسا کہ أھل حجام) دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے جبکہ "آل" کا استعمال اشراف کے ساتھ خاص ہے۔ خواہ وہ دینی لحاظ سے اشراف ہوں (جیسا کہ آل النبی صلی اللہ علیہ وسلم) اور خواہ دنیوی لحاظ سے اشراف ہوں (جیسا کہ آل فرعون)۔ چنانچہ آلِ حجام نہیں کہا جا سکتا اس لئے کہ حجام نہ دینی اشراف میں سے ہے اور نہ ہی دنیوی اشراف میں سے ہے۔

آل النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مصداق

شارح نے اپنے قول " عترته المعصومون " سے "آل النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کا مصداق بیان فرمایا ہے۔

شارح چونکہ شیعہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے اس لئے انہوں نے اپنے مذہب کے مطابق آل النبی کا مصداق اولادِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قرار دیا اور انکو معصوم کہا۔

اھل سنت والجماعت کے نزدیک آل النبی کا مصداق وہ لوگ ہیں جن پر صدقہ اور خیرات حرام ہے اور مالِ غنیمت میں سے خمس کے مستحق ہوا کرتے تھے اور یہ لوگ بنو ہاشم کہلاتے ہیں اور آل النبی أھل سنت کے ہاں معصوم نہیں ہیں اسلیئے کہ عصمت انبیاء علیہم السلام کی صفت ہے البتہ آل النبی گناہوں سے محفوظ تھے۔

قوله: وَأَصْحَابِهٖ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ أَدْرَكُوْا صُحْبَةَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعَ الْإِيْمَانِ .

ترجمہ: ماتن کے قول میں أصحاب سے مراد وہ مومنین ہیں جنہوں نے ایمان کے ساتھ نبی علیہ السلام کی صحبت پائی۔

شرح

شارح نے اس قول میں صحابی کی تعریف بیان فرمائی ہے۔لیکن تعریف سے بھی قبل بغرض افادہ ''أصحاب'' کی لغوی تحقیق اور أصحاب وصحابہ کے مابین نسبت ملاحظہ فرمائیں۔

''أصحاب'' کی لغوی تحقیق

''أصحاب'' صاحب (ساتھی) کی جمع ہے اور صاحب کی اصحاب کے علاوہ صَحَابَة ، صَحْبٌ صِحَابٌ بھی جمع آتی ہے اور خود ''أصحاب'' کی جمع ''أصاحیب'' آتی ہے۔

أصحاب اور صحابہ کے مابین نسبت

اصحاب اور صحابہ کے مابین عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔اصحاب عام مطلق ہے۔عموم بایں طور کہ خواہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھی ہوں اور خواہ کسی غیر کے ساتھی ہوں بہر صورت ان پر اصحاب کا اطلاق ہوگا اور صحابہ خاص مطلق ہے یعنی صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں پر صحابہ کا اطلاق ہوگا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور کے ساتھیوں پر صحابہ کا اطلاق نہیں ہوگا۔

صحابی کی تعریف: صحابی وہ مومن ہے جس نے ایمان کی حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت پائی ہو اور اسی ایمان کی حالت پر اسکا انتقال ہوا ہو۔

قوله فِی مَنَاهِجُ جَمْعُ مَنْهَجٍ وَهُوَ الطَّرِيْقُ الْوَاضِح

ترجمہ: ماتن کے قول فی مناھج میں مناھج، منھج کی جمع ہے اور اسکا معنی ہے وسیع راستہ۔

قوله : اَلصِّدْقُ الْخَبَرُ وَالِا عْتِقَادُ اِذَاطَابَقَ الْوَاقِعُ اَيْضًا مطابقًا له فَإِنَّ الْمُفَاعَلَةَ مِنَ الطَّرْفَيْنِ فَهُوَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُطَابِقٌ لِلْوَاقِعِ بِالْكَسْرِ يُسَمّٰى صِدْقًا وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهُ مُطَابَقٌ لَهُ بِالْفَتْحِ يُسَمّٰى حَقًّا وَ قَدْ يُطْلَقُ الصِّدْقُ وَالْحَقُّ عَلٰى نَفْسِ الْمُطَابَقَةِ أَيْضًا.

ترجمہ: ماتن کا قول الصدق خبر اور اعتقاد جب واقع کے مطابق ہوگا تو واقع بھی خبر اور اعتقاد کے مطابق ہوگا کیونکہ مفاعلۃ دونوں طرف سے (اشتراک کا فائدہ دیتا) ہے۔ پس وہ خبر اور اعتقاد اس حیثیت سے کہ واقع کے مطابق (ب کے کسرہ کے ساتھ، صیغۂ اسم فاعل) ہے تو وہ خبر اور اعتقاد صدق کہلائے گا اور اس حیثیت سے کہ وہ (خبر اور اعتقاد) واقع کیلئے مطابق (ب کے فتحہ کے ساتھ، صیغۂ اسم مفعول) ہے تو وہ (خبر اور اعتقاد) حق کہلائے گا اور کبھی محض مطابقت پر بھی صدق اور حق کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

شرح

شارح، ماتن کے قول ''الصدیق'' کی تشریح میں دو باتیں بیان فرمانا چاہتے ہیں:

(۱) صدق اور حق میں اعتباری فرق (۲) صدق اور حق کا نفس مطابقت پر اطلاق

صدق اور حق میں اعتباری فرق

صدق اور حق میں ذاتی لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ ہاں! اعتباری فرق ہے لیکن اس اعتباری فرق سمجھنے سے قبل شارح کی بیان کردہ تمہید ملاحظہ فرمائیں:

تمہید کا حاصل یہ ہے کہ خبر اور اعتقاد جس طرح واقع کے مطابق ہوتے ہیں اسی طرح واقع بھی خبر اور اعتقاد کے مطابق ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مطابقت بابِ مفاعلۃ کا مصدر ہے جس میں اشتراک کی خاصیت پائی جاتی ہے۔ اس لئے مطابقت دونوں طرف سے ہوگی۔ نیز یہ بھی ذہن میں رکھئے کہ صدق، کذب کے مقابل ہے اور حق باطل کے مقابل ہے۔

مذکورہ تمہید کے بعد سمجھئے کہ صدق اور حق میں اعتباری فرق یہ ہے کہ خبر اور اعتقاد کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے اور واقع کا خبر اور اعتقاد کے مطابق ہونا حق ہے مثلاً کسی شخص نے خبر دی کہ ''زید کھڑا ہے'' اور سامع نے بھی زید کے قیام کا اعتقاد رکھا تو اگر واقعۃً زید کھڑا ہے۔ تو یہ صدق ہے کیونکہ مخبر کی خبر (زید کھڑا ہے) اور سامع کا زید کے قیام کا اعتقاد واقع کے مطابق ہے اور اگر مخبر کی خبر کے بعد سامع نے جا کر دیکھا کہ واقعۃً زید کھڑا ہے تو یہ حق ہے کیونکہ واقع مخبر کی خبر اور سامع کے اعتقاد کے مطابق ہے۔

شارح نے اس اعتباری فرق کی تعبیر یوں فرمائی ہے کہ اس حیثیت سے کہ خبر اور اعتقاد واقع کے مطابق

(صیغۂ اسم فاعل) ہے تو یہ صدق ہے اور اس حیثیت سے کہ خبر اور اعتقاد واقع کیلئے مطابق (صیغۂ اسم مفعول) ہے تو یہ حق ہے۔

کذب اور باطل میں اعتباری فرق

صدق اور حق کے مانند ان کے متقابلین کذب اور باطل کے مابین بھی ذاتی لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ اعتباری فرق ہے۔ بایں طور کہ اگر خبر اور اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو کذب ہے اور اگر واقع خبر اور اعتقاد کے مطابق نہ ہو تو یہ باطل ہے۔

شارح کے انداز میں کذب اور باطل کے مابین اعتباری فرق کی تعبیر یوں ہوگی کہ اس حیثیت سے کہ خبر اور اعتقاد واقع کے مطابق (صیغۂ اسم فاعل) نہیں ہے تو کذب ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ خبر اور اعتقاد واقع کیلئے مطابق (صیغۂ اسم مفعول) نہیں ہے تو باطل ہے۔

صدق اور حق کا نفسِ مطابقت پر اطلاق

شارح صدق اور حق میں اعتباری فرق بیان کرنے کے بعد اپنی عبارت "وَ قَدْ يُطْلَقُ الصِّدْقُ وَالْحَقُّ عَلٰى نَفْسُ الْمُطَابَقَةِ أَيْضًا" سے یہ بات بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ کبھی صدق اور حق میں صرف مطابقت کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ یعنی خبر اور اعتقاد اگر واقع کے مطابق ہو تو اس مطابقت کو صدق اور حق دونوں سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، اسی طرح اگر واقع خبر اور اعتقاد کے مطابق ہو تو اس مطابقت کو بھی صدق اور حق دونوں سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

قوله بالتَّصْدِيْقِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ سَعِدُوْا اَیْ بِسَبَبِ التَّصْدِيْقِ وَالْاِيْمَانِ بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

ترجمہ: ماتن کا قول "بالتصدیق" (جار، مجرور) اس کے قول "سعدوا" (فعل) سے متعلق ہے یعنی ال واصحاب (اس دین کی) تصدیق اور نبی علیہ السلام کے لائے ہوئے دین پر ایمان لانے کی وجہ سے نیک بخت ہوئے۔

شرح

شارح، ماتن کے قول ''بالتصدیق'' کی تشریح میں تین امور بیان فرمانا چاہتے ہیں:
(۱) ''بالتصدیق'' کا متعلَّق (۲) بالتصدیق'' میں باء کس معنیٰ کیلئے ہے؟ (۳) تصدیق کی تفسیر

''بالتصدیق'' کا متعلَّق

''بالتصدیق'' میں ''باء'' حرفِ جار اور ''التصدیق'' مجرور ہے اور جار، مجرور مل کر کسی نہ کسی فعل یا شبہ فعل سے متعلق ہوتے ہیں۔ اب ''بالتصدیق'' (جار، مجرور) کا متعلق کیا ہے؟ شارح نے اپنے قول ''متعلق بقولہ سعدوا'' سے بتلایا کہ اس کا متعلَّق ماتن کا قول ''سعدوا'' (فعل) ہے۔

''بالتصدیق'' میں باء کس معنیٰ کیلئے ہے؟

آپ نے کتاب ''شرح مأۃ عامل'' میں پڑھا ہے کہ حروفِ جارّہ میں سے باء متعدد معانی کیلئے آتی ہے مثلاً اِلصاق، تعدیہ، سبب، عوض اور استعلاء وغیرہ۔ اب سوال یہ ہے کہ ماتن کے قول ''بالتصدیق'' میں باء کس معنیٰ کیلئے ہے؟

شارح نے اپنی تفسیری عبارت ''أی بسبب التصدیق'' سے اشارہ فرمادیا کہ ''بالتصدیق'' میں باء سببیت کے معنیٰ کیلئے ہے۔

تصدیق کی تفسیر

لغت میں کسی مخبر صادق کی صداقت پر اعتماد کرتے ہوئے اسکی خبر کو بدون مشاہدہ کے مِن وعن سچ اور حق تسلیم کرلینا تصدیق کہلاتا ہے۔

شارح نے اپنی عبارت ''ای بسبب التصدیق والایمان بما جاء به النبی علیه السلام'' میں التصدیق پر الایمان کا عطفِ تفسیری کرکے تصدیق کی اصطلاحی تفسیر بیان فرمائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت پر مکمل اعتماد کرتے ہوئے ان کے لائے ہوئے پورے دین پر غائبانہ ایمان لانا تصدیق کہلاتا ہے۔



وَ صَعِدُوا فِی مَعَارِجِ الْحَقِّ بِالتَّحْقِیْقِ

اور (آل واصحاب) حق کی تمام سیڑھیوں پر تحقیق کے ساتھ چڑھے۔

قولہ وَ صَعِدُوا فِی مَعَارِجِ الْحَقِّ یَعْنِی بَلَغُوْا أَقْصیٰ مَرَاتِبِ الْحَقِّ فَإِنَّ الصُّعُوْدَ عَلیٰ جَمِیْعِ مَرَاتِبِہٖ یَسْتَلْزِمُ ذٰلِکَ .

ترجمہ: ماتن کے قول ''وَ صَعِدُوْا فِیْ مَعَارِجِ الْحَق '' کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ (آل واصحاب) حق کے آخری مرتبہ پر پہنچ گئے اس لئے کہ حق کے تمام مراتب پر چڑھنا، اس حق کے آخری مرتبہ پر پہنچنے کو لازم بنانے والا ہے۔

شرح

شارح اپنے قائم کردہ قول میں دو باتیں بیان فرمانا چاہتے ہیں:

(۱) ''وَصَعِدُوْا فِیْ مَعَارِجِ الْحَق'' کا مطلب (۲) ''فی'' حرفِ جار کس معنی کیلئے ہے؟

تمہیدی باتیں

شارح کے بیان سے قبل بطور تمہید دو باتیں ذہن نشین کر لیجئے۔

پہلی بات: یہ ہے کہ لازم بول کر ملزوم مراد لینا کنایہ کہلاتا ہے۔

دوسری بات: نحوی قاعدہ ہے کہ جب جمع کو اسمِ معرف باللام کی طرف مضاف کیا جائے تو جمع کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اور یہ اضافت استغراق کا فائدہ دیتی ہے جیسے ''معارج الحق'' کہ اسکا معنیٰ ہے حق کی تمام سیڑھیاں۔

''صَعِدُوْا فِیْ مَعَارِجِ الْحَق'' کا مصداق

''صَعِدُوْا فِیْ مَعَارِجِ الْحَق'' کا لغوی ترجمہ ہے: آل واصحاب حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھے، شارح نے اس قول کا مراد لیا گیا معنیٰ اور مطلب یہ بیان فرمایا ہے کہ: آل واصحاب حق کی آخری سیڑھی پر پہنچ

گئے اس لئے کہ حق کہ تمام سیڑھیوں پر چڑھنا ملزوم ہے اور حق کی آخری سیڑھی پر پہنچنا اس کیلئے لازم ہے۔ اور ملزوم، لازم کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔ پس حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھنا (جو کہ ملزوم ہے) حق کی آخری سیڑھی پر پہنچنے (جو کہ لازم ہے) کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔ یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ کوئی شخص تمام سیڑھیوں پر چڑھ جائے اور آخری سیڑھی پر نہ پہنچے۔ کیونکہ آخری سیڑھی پر پہنچے بغیر یہ کہنا ہی غلط ہے کہ فلاں شخص تمام سیڑھیوں پر چڑھ گیا۔

شارح کے کلام کا حاصل یہ نکلا کہ ''صعد وا فی معارج الحق'' ملزوم ہے اور ''بلغوا أقصیٰ مراتب الحق'' اس کیلئے لازم ہے تو ماتن نے ملزوم ذکر کرکے لازم مراد لیا ہے اور یہی کنایہ ہے۔

''فی'' کس معنیٰ کیلئے ہے؟

''فی'' حرفِ جار کا حقیقی معنیٰ ظرفیت ہے اس کے علاوہ دیگر معانی مثلاً استعلاء وغیرہ مجازی معانی ہیں۔ اب ماتن کے قول ''صعد وا فی معارج الحق'' میں فی کس معنیٰ کیلئے ہے؟

شارح نے اپنی عبارت ''فان الصعود علی جمیع مراتبہ یستلزم ذلک'' میں ''الصعود'' کے صلہ میں ''علیٰ'' حرف جار لاکر اشارہ فرمادیا کہ ماتن کے قول ''صعد وا'' کے صلہ میں ''فی'' ظرفیت کیلئے نہیں ہے۔ بلکہ مجازاً ''علیٰ'' کے معنیٰ استعلاء کیلئے ہے۔

قولہ بالتحقیق ظَرْفٌ لَغْوٌ مُتَعَلِّقٌ بِصَعِدُوا كَمَا مَرَّ أَوْ مُسْتَقَرٌّ خَبَرُ مُبْتَدَإٍ مَحْذُوْفٍ أَیْ هٰذَا الْحُكْمُ مُتَلَبِّسٌ بِالتَّحْقِيْقِ أَیْ مُتَحَقَّقٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول: بالتحقیق ظرف لغو ہوکر صعد وا (فعل) سے متعلق ہے جیسا کہ اس سے پہلے (سعد وا بالتصدیق میں بالتصدیق ظرف لغو ہوکر سعد وا سے متعلق ہے) گذرا، یا ظرفِ مستقر ہوکر مبتدأ محذوف کی خبر ہے (اس صورت میں معنیٰ ہوگا کہ) آل واصحاب کا حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھنے کا حکم تحقیق کے ساتھ متصل ہے یعنی حقیقی اور واقعی حکم ہے۔

شرح

شارح نے اپنے قائم کردہ قول میں ''بالتحقیق'' کے متعلق کے بارے میں بحث فرمائی ہے لیکن اس سے قبل بطور تمہید ظرف کی دو قسمیں ملاحظہ فرمائیں:

ظرف کی دو قسمیں

ظرف کی دو قسمیں ہیں (۱) ظرفِ لغو (۲) ظرفِ مستقرّ

ظرفِ لغو: وہ ظرف ہے جس کا متعلق لفظوں میں موجود ہو جیسے ضَرَبَ زید بالعصا کہ بالعصا کا متعلق لفظوں میں مذکور ہے اور وہ ''ضرب'' ہے۔

ظرفِ مستقرّ: وہ ظرف ہے جس کا متعلق لفظوں میں مذکورہ نہ ہو بلکہ مقدر ہو خواہ وہ متعلق عام ہو جیسے زیدٌ فی الدار أی حاصلٌ اور خواہ وہ متعلق خاص ہو جیسے زیدفی البصرة أی مقیم

''بالتحقیق'' کے متعلق میں دو احتمال

شارح نے ''بالتحقیق'' کے متعلق کے بارے میں دو احتمال بیان فرمائے ہیں:

پہلا احتمال: یہ ہے کہ ''بالتحقیق'' ظرفِ لغو ہے اور اسکا متعلق صعد وافعل ہے جو کہ لفظوں میں مذکور ہے تو عبارت یوں ہوگی۔ ''صعد وا بالتحقیق'' یعنی آل و اصحاب حق کی تمام سیڑھیوں پر تحقیق کے ساتھ چڑھے۔

دوسرا احتمال: یہ ہے کہ ''بالتحقیق'' ظرفِ مستقرّ ہے اور اس کا متعلق ''متلبسٌ'' مقدر ہے اور ''بالتحقیق'' ظرفِ مستقر اپنے متعلق مقدر (متلبس) کے قائم مقام ہو کر مبتداء محذوف (ھذا الحکم) کی خبر ہے تو تقدیر عبارت یوں ہوگی: ھذا الحکم متلبس بالتحقیق أی متحقّقٌ یعنی آل واصحاب کا حق کے آخری مرتبہ پر پہنچنا تحقیق کے ساتھ متصل ہے یعنی یہ حکم حقیقی واقعی اور ثابت شدہ ہے۔

وَبَعْدُ فَهٰذَا غَايَةُ تَهْذِيْبِ الْكَلَامُ فِىْ تَحْرِيْرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ وَتَقْرِيْبِ الْمَرَامِ مِنْ تَقْرِيْرِ عَقَائِدِ الْاِسْلَامِ

اور حمد وصلوٰۃ کے بعد پس یہ (کتاب) منطق اور کلام کے بیان میں مہذب کلام کی انتہاء ہے اور (یہ کتاب) مقصود یعنی عقائد اسلام کی تقریر کو (ذہنوں کے) قریب کرنے کی انتہا ہے۔

قوله وَبَعْدُ هُوَمِنَ الْغَايَاتِ وَلَهَا حَالَاتٌ ثَلَاثٌ لِأَنَّهَا إِمَّا أَنْ يُذْكَرَ مَعَهَا الْمُضَافُ إِلَيْهِ أَوْ لَا وَعَلَى الثَّانِي إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَسْيًا مَنْسِيًا أَوْ مَنْوِيًا فَعَلَى الْأَوَّلَيْنِ مُعْرَبَةٌ وَعَلَى الثَّالِثِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى الضَّمِّ.

ترجمہ: ماتن کا قول: بعدُ غایات میں سے ہے اور اسکی تین حالتیں ہیں کیونکہ ان غایات کے ساتھ مضاف الیہ مذکور ہوگا یا مذکور نہیں ہوگا اور دوسری صورت (مضاف الیہ مذکور نہ ہونے کی صورت) میں یا تو مضاف الیہ نسیاً منسیاً (لفظاً حذف ہونے کے ساتھ ساتھ نیت میں بھی نہیں) ہوگا اور یا (لفظاً محذوف ہوتے ہوئے بھی) نیت میں ہوگا۔ پہلی دوصورتوں (مضاف الیہ لفظاً مذکور ہو یا نسیا منسیا ہو) کے مطابق غایات معرب ہیں اور تیسری صورت (مضاف الیہ محذوف منوی ہو) کے مطابق غایات ضمہ پر مبنی ہیں۔

شرح

شارح نے اپنے قول میں غایات کی اعراب وبناء کے لحاظ سے تین حالتیں بیان فرمائی ہیں:

غایات کسے کہتے ہیں اور وہ کیا کیا ہیں؟ غایات اُن ظروف کو کہا جاتا ہے جن کے مضاف الیہ کو حذف کردیا گیا ہو اور انہی پر انتہا ہو اور غایات یہ ہیں۔ قبلُ، بعدُ، تحتُ، فوقُ، قُدّامُ اور خلفُ وغیرہ۔

غایات کی اعراب وبناء کے لحاظ سے تین حالتیں

شارح نے غایات کی تین حالتوں کو وجہ حصر کے ساتھ یوں بیان فرمایا کہ: غایات کا مضاف الیہ لفظوں میں مذکور ہوگا یا لفظوں میں مذکور نہیں ہوگا۔ اگر مضاف الیہ لفظوں میں مذکور نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو مضاف الیہ محذوف نسیا منسیا ہوگا یعنی نیت میں نہ ہوگا اور یا محذوف منوی ہوگا۔ یعنی لفظاً حذف ہوتے ہوئے بھی نیت میں ہوگا۔ پس اگر مضاف الیہ لفظوں میں مذکور ہو یا محذوف نسیاً منسیاً ہو تو ان دوصورتوں میں غایات معرب ہیں اور اگر مضاف الیہ محذوف منوی ہو تو اس تیسری صورت میں غایات مبنی برضمہ ہیں۔

قوله فهذا اَلْفَاءُ اِمَّا عَلیٰ تَوَهُّمِ أَمَّا أَوْ عَلیٰ تَقْدِیْرِهَا فِیْ نَظْمِ الْکَلَامِ وَ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلیٰ الْمُرَتَّبِ الْحَاضِرِ فِی الذِّهْنِ مِنَ الْمَعَانِیْ الْمَخْصُوْصَةِ الْمُعَبَّرَةِ عَنْهَا بِالْاَلْفَاظِ الْمَخْصُوْصَةِ أَوْ تِلْکَ الْأَلْفَاظِ الدَّالَةِ عَلیٰ الْمَعَانِیْ الْمَخْصُوْصَةِ سَوَاءٌ کَانَ وَضْعُ الدِّیْبَاجَةِ قَبْلَ التَّصْنِیْفِ أَوْ بَعْدَهٗ اِذْ لَا وُجُوْدَ لِلْاَلْفَاظِ الْمُرَتَّبَةِ وَلَا لِلْمَعَانِیْ أَیْضًا فِی الْخَارِجِ فَاِنْ کَانَتِ الْاِشَارَةُ اِلیٰ الْأَلْفَاظِ فَالْمُرَادُ بِالْکَلَامِ الْکَلَامُ اللَّفْظِیُّ وَ اِنْ کَانَتِ الاشارة اِلیٰ الْمَعَانِیْ فَالْمُرَادُ بِهِ الْکَلَامُ النَّفْسِیُّ الَّذِیْ یَدُلُّ عَلَیْهِ الْکَلَامُ اللَّفْظِیُّ.

ترجمہ: ماتن کے قول ''فھذا'' میں فاء یا تو اَمّا شرطیہ کے وجودِ وہمی کی بناء پر ہے یا کلام کی عبارت میں اَمّا کو مقدر ماننے کی بناء پر ہے اور لفظِ ھذا سے اشارہ ہے اُن مخصوص معانی کی طرف جو کہ ماتن کے ذہن میں مرتب موجود ہیں اور انکو مخصوص الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا جائے گا یا ان الفاظ کی طرف اشارہ ہے جو کہ مخصوص معانی پر دلالت کرنے والے ہیں۔ برابر ہے کہ کتاب کے خطبہ کی تحریر تصنیف سے پہلے ہو یا اس کے بعد اس لئے کہ مرتب الفاظ اور معانی کا خارج میں وجود نہیں ہے۔ پس اگر لفظ ھذا سے الفاظ کی جانب اشارہ ہو تو ماتن کے قول ہٰذا غایۃ تھذیب الکلام میں کلام سے کلام لفظی مراد ہوگا اور اگر معانی کی جانب اشارہ ہو تو پھر (ماتن کے قول میں) کلام سے وہ کلام نفسی مراد ہوگا جس پر کلام لفظی دلالت کر رہا ہے۔

شرح

شارح نے اپنے قائم کردہ قول میں چار باتیں بیان فرمائی ہیں۔

(۱) فاء جزائیہ سے متعلق سوال مقدر کے دو جواب (۲) ھذا کے مشارٌ الیہ میں دو احتمال (۳) بعض علماء کے قول کی تردید (۴) تردید کی وجہ

فاء جزائیہ سے متعلق سوال مقدر

سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ ماتن کے قول ''وبعد فھذا غایۃ تھذیب الکلام'' میں فاء جزائیہ ہے اور مقامِ حمد وصلوٰۃ میں فاء جزائیہ اَمّا شرطیہ کے جواب میں لائی جاتی ہے حالانکہ ماتن کے قول میں اَمّا شرطیہ موجود نہیں ہے تو فاء جزائیہ کو جواب میں ذکر کرنا صحیح نہیں ہے۔

سوالِ مقدر کے دو جواب

شارح نے اس سوال مقدر کے دو جواب ذکر فرمائے ہیں۔

پہلا جواب: شارح نے پہلا جواب اپنے قول ''الفاء اِمّا علیٰ توھُّم أمّا'' سے ذکر فرمایا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فاء جزائیہ، اَمّا شرطیہ کے وجودِ وہمی کی بناء پر لائی گئی ہے اور اَمّا شرطیہ وہمیہ[1] کے وجود پر قرینہ یہ ہے کہ یہ مقام مقامِ حمد وصلوٰۃ ہے اور ایسے مقام میں حمد وصلوٰۃ سے فراغت کے بعد اَمّا شرطیہ ذکر کی جاتی ہے اور جبکہ یہاں حقیقۃً اَمّا مذکور نہیں ہے تو مقام کی رعایت کرتے ہوئے اَمّا کو توھّم کے طور پر موجود مانا جائے گا اور جب اَمّا شرطیہ کا وجود ہوا اگرچہ وھماً وجود ہے تو ماتن کا فاء جزائیہ جواب میں ذکر کرنا صحیح ہے۔

دوسرا جواب: شارح نے دوسرا جواب اپنے قول ''أوعلیٰ تقدیرھا فی نظم الکلام'' سے ذکر فرمایا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کے کلام میں اَمّا[2] مقدر ہے اور اس کے وجود تقدیری پر فاء کا ذکر کرنا قرینہ ہے اور قاعدہ مشہور ہے کہ المقدر کالملفوظ یعنی اَحکام میں مقدر، ملفوظ کے مانند ہے لہذا اَمّا اگر لفظوں میں مذکور ہوتی تو جواب میں فاء لانا صحیح ہوتا پس اَمّا مقدر کے جواب میں بھی فاء ذکر کرنا صحیح ہے۔

---

(۱) شارح کا پہلا جواب ضعیف ہے اس لئے کہ نحاۃ نے اَمّا شرطیہ وہمیہ کا اعتبار نہیں کیا ہے۔۱۲

(۲) شارح کا دوسرا جواب بھی ضعیف ہے اس لئے نحاۃ کے ہاں اَمّا اس وقت مقدر مانا جاتا ہے جبکہ اسکے جواب میں ذکر کردہ فاء کے بعد اَمر یا نہی کا صیغہ ہو حالانکہ ماتن کے قول میں فاء کے بعد اَمر یا نہی کا صیغہ نہیں ہے بلکہ اسم اشارہ ہے جو کہ ترکیب میں مبتداء واقع ہے۔۱۲

سوال مقدر کے مزید دو جواب

شارح کے علاوہ بعض حضرات نے سوال مقدر کے دو جواب دیئے ہیں:

پہلا جواب: یہ ہے کہ ماتن کے قول میں ''بعد'' ظرف شرط کے قائم مقام ہے لہٰذا فاء اس کے جواب میں لانا صحیح ہے۔

دوسرا جواب: یہ ہے کہ ماتن کے قول ''وبعد'' میں واو، اَمّا شرطیہ کے قائم مقام ہے لہٰذا اس کے جواب میں فاء لانا صحیح ہے۔

''ھذا'' کے مشار الیہ میں دو احتمال

ماتن کے قول ''ھذا'' کا مشار الیہ کیا ہے؟ اس میں عقلاً سات[1] احتمال ہیں ان میں سے دو احتمال صحیح ہیں جنہیں شارح نے بیان کیا ہے۔

پہلا احتمال: یہ ہے کہ ''ھذا'' کا مشار الیہ وہ مخصوص معانی ہیں جو کہ ماتن کے ذہن میں بالترتیب موجود ہیں اور الفاظ مخصوصہ کے مدلول ہیں۔

دوسرا احتمال: یہ ہے کہ ''ھذا'' کا مشار الیہ ماتن کے ذہن میں بالترتیب موجود وہ الفاظ مخصوصہ ہیں جو کہ معانی مخصوصہ پر دال ہیں۔

''ھذا'' کے مشار الیہ کے بارے میں بعض علماء کا قول

بعض علماء کے قول کے تذکرہ سے پہلے سمجھئے کہ خطبہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) خطبۂ ابتدایہ (۲) خطبۂ الحاقیہ

خطبۂ ابتدائیہ: وہ خطبہ ہے جو کتاب لکھنے سے پہلے لکھا جائے۔

---

(۱) ''ھذا'' کے مشار الیہ میں عقلاً سات احتمال ہیں اور وہ یہ ہیں: (۱) الفاظ مخصوصہ جو کہ معانی مخصوصہ پر دال ہوں (۲) مخصوص نقوش جو کہ الفاظ کے ذریعہ معانی پر دال ہوں (۳) معانی مخصوصہ جو کہ الفاظ کے مدلول ہیں (۴) الفاظ اور نقوش کا مجموعہ اس حیثیت سے کہ وہ معانی پر دال ہوں (۵) نقوش اور معانی کا مجموعہ (۶) الفاظ اور معانی کا مجموعہ (۷) الفاظ، معانی اور نقوش کا مجموعہ۔ شارح نے پہلا اور تیسرا احتمال ذکر کیا ہے اور یہی دونوں صحیح ہیں۔

خطبۂ الحاقیہ: وہ خطبہ ہے جو کتاب لکھنے کے بعد لکھا جائے۔

بعض علماء نے فرمایا ہے کہ ماتن کے قول ''ھذا'' کا مشار الیہ کتاب ''تھذیب'' کے الفاظ ہیں جو کہ خارج میں حقیقۃً موجود ہیں اس لئے کہ کتاب ''تھذیب'' کا خطبہ خطبۂ الحاقیہ ہے یعنی کتاب ''تھذیب'' پہلے لکھی گئی اور اسکا خطبہ بعد میں لکھا گیا۔ لہٰذا خطبہ لکھتے وقت ''تھذیب'' کے الفاظ کو ''ھذا'' کا مشار الیہ بنانا صحیح ہوا۔

بعض علماء کے قول کی وجہ

بعض علماء کے قول کی وجہ سمجھنے سے قبل سمجھئے کہ اشارہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اشارہ حقیقۃً (۲) اشارہ مجازاً

اشارہ حقیقۃً: کسی محسوس، مشاہد اور مبصر چیز کی طرف اشارہ، اشارہ حقیقۃً ہے۔

اشارہ مجازاً: امور ذہنیہ (غیر محسوس اور غیر مبصر جو کہ معانی کے قبیل سے ہیں) کی طرف اشارہ، اشارہ مجازاً ہے۔

بعض علماء نے ''تھذیب'' کا خطبہ، خطبۂ الحاقیہ قرار دیکر ''تھذیب'' کے الفاظ کو ''ھذا'' کا مشار الیہ قرار دیا تا کہ اشارہ محسوس، مبصر کی طرف ہونے کی وجہ سے اشارہ حقیقۃً ہو جبکہ ماتن کے ذہن میں موجود الفاظ اور معانی مشار الیہ بنانے کی صورت میں امورِ ذہنیہ غیر محسوس اور غیر مبصر کی طرف اشارہ، اشارہ مجازاً ہوگا اور بلاضرورت حقیقت سے عدول کر کے مجاز کا ارتکاب لازم آئے گا۔

بعض علماء کے قول کی تردید

شارح نے اپنے قول '' سَوَاءٌ كَانَ وَضْعُ الدِّيْبَاجَةِ قَبْلَ التَّصْنِيْفِ أَوْ بَعْدَهُ '' سے بعض علماء کے قول کی تردید فرمائی ہے کہ ''ھذا'' کا مشار الیہ کتاب ''تھذیب'' کے الفاظ موجودۃ فی الخارج نہیں ہیں بلکہ ھذا کا مشار الیہ یا تو وہ معانی ہیں جو کہ ماتنؒ کے ذہن میں ہیں یا وہ الفاظ ہیں جو کہ ماتن کے ذہن میں ہیں۔ خواہ کتاب ''تھذیب'' کا خطبہ خطبۂ ابتدائیہ ہو۔ خواہ خطبۂ الحاقیہ ہو۔

ارتکاب مجاز کے اعتراض کا جواب

رہا یہ اعتراض کہ شارح کے بیان کردہ دو احتمال (۱- الفاظ، ۲- معانی) کہ جن میں اُمورِ ذہنیہ کا

مشارالیہ بننے کی وجہ سے ارتکاب مجاز لازم آتا ہے تو اُس کا جواب یہ ہے کہ بعض دفعہ غیر محسوس اور غیر مبصر کو بوجہ اُس کے واضح اور روشن ہونے کے محسوس مبصر کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔ چونکہ منطق کے مسائل بھی ماتن کے ذہن میں واضح اور روشن تھے تو انھیں محسوس، مبصر کا درجہ دیکر ''ھذا'' کا مشارالیہ بنا دیا گیا۔

بعض علماء کے قول کی تردید کی وجہ

وجہ تردید سمجھنے سے قبل کلام کی دو قسمیں سمجھئے۔ (۱) کلام لفظی (۲) کلام نفسی۔

کلام لفظی: وہ اُلفاظ جو معانی پر دلالت کرتے ہیں۔

کلام نفسی: وہ معانی جن پر اُلفاظ دلالت کرتے ہیں۔

شارح نے اپنے قول ''اِذْ لَا وُجُوْدَ لِلْاَلْفَاظِ الْمُرَتَّبَةِ وَلَا لِلْمَعَانِیْ أَیْضًا فِی الْخَارِجِ إلخ'' سے وجہ تردید ذکر فرمائی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ''تھذیب'' کے اُلفاظ موجودۃ فی الخارج کو ''ھذا'' کا مشارالیہ نہیں بنا سکتے اس لئے کہ خارج میں نہ اُلفاظ کا وجود ہے اور نہ ہی معانی کا وجود ہے اس لئے کہ اُلفاظ قارّ الذات یعنی مجتمعۃ الأجزاء کے قبیل سے نہیں ہیں اور اُلفاظ دال ہیں اور معانی مدلول ہیں جب دال کا خارج میں وجود نہیں تو مدلول کا وجود خارجی بدرجہ اُولیٰ نہ ہوگا۔ ہاں البتہ خارج میں وہ نقوش موجود ہیں جو اُلفاظ پر دال ہیں اور اُلفاظ کے واسطہ سے معانی پر دال ہیں۔

لیکن وہ نقوش کلام نہیں ہے اس لئے کہ کلام کی دو قسمیں ہیں:

(۱) کلام لفظی اور وہ اُلفاظ کا نام ہے۔

(۲) کلام نفسی اور وہ معانی کا نام ہے۔ اور نقوش نہ اُلفاظ ہیں اور نہ ہی معانی ہیں چنانچہ نقوش نہ کلام لفظی ہے اور نہ ہی کلام نفسی ہے حالانکہ ماتن کے قول ''ھذا غایۃ تھذیب الکلام'' میں الکلام سے مراد دیا تو کلام لفظی ہے اور یا کلام نفسی ہے۔ کلام لفظی تب مراد ہوسکتا ہے جبکہ ''ھذا'' کا مشارالیہ ماتنؒ کے ذہن میں موجود اُلفاظ ہوں۔ اور کلام نفسی تب مراد ہوسکتا ہے جبکہ ''ھذا'' کا مشارالیہ ماتنؒ کے ذہن میں موجود معانی ہوں۔

تنبیہ: شارح کی عبارت '' فَإِنْ کَانَتِ الْإِشَارَةُ إِلَی الْأَلْفَاظِ فَالْمُرَادُ بِالْکَلَامِ الْکَلَامُ اللَّفْظِیُّ وَإِنْ کَانَتْ إِلَی الْمَعَانِیْ فَالْمُرَادُ بِهِ الْکَلَامُ النَّفْسِیُّ

الَّذِیْ یَدُلُّ عَلَیْهِ الْکَلَامُ اللَّفْظِیُّ''

بعض علماء کے قول کی وجہ تردید ہونے کے ساتھ ساتھ ایک سوال مقدر کا جواب بھی بن سکتی ہے۔

شارح کے بیان کردہ دو احتمال سے متعلّق سوال مقدّر

سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ شارح نے ''ھذا'' کے مشارالیہ میں دو احتمال بیان کئے ہیں:

(۱) ''ھذا'' کا مشارالیہ اُلفاظ مرتبہ ہو۔

(۲) ''ھذا'' کا مشارالیہ معانی مرتبہ ہو۔ حالانکہ یہ دونوں احتمال صحیح نہیں ہیں۔ اسلئے کہ ماتنؒ کے قول ''ھذا غایۃ تھذیب الکلام'' میں کلام سے کیا مراد ہے؟

اگر کہا جائے کہ کلام سے کلامِ لفظی مراد ہے تو دوسرا احتمال (ھذا کا مشارالیہ معانی ہو) باطل ہے کیونکہ ھذا مبتدأ مخبر عنہ ہے اور ''غایۃ'' ''تھذیب الکلام'' خبر ہے۔ تو مبتدا معانی ہو، اور خبر کلام لفظی ہوا، اور کلام لفظی معانی کا مباین ہے اور مباین کا مباین پر حمل صحیح نہیں ہے۔ اور یہ حمل المباین علی المباین کی خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ '' معانی'' کو ''ھذا'' کا مشارالیہ بنایا گیا ہے۔ لہٰذا '' معانی'' کو مشارالیہ بنانا صحیح نہیں ہے۔

اور اگر کہا جائے کہ ماتن کے قول میں کلام سے کلامِ نفسی مراد ہے تو پھر پہلا احتمال (ھذا کا مشار الیہ اُلفاظ مرتبہ ہو) باطل۔ اس لئے کہ ھذا مبتدا '' اُلفاظ'' ہے اور خبر غایۃ تھذیب الکلام، کلامِ نفسی ہے۔ اور کلام نفسی اُلفاظ کا مباین ہے پس حمل المباین علی المباین کی خرابی کی وجہ سے اُلفاظ کو ھذا کا مشارالیہ بنانا صحیح نہیں ہے۔

سوال مقدّر کا جواب

جواب یہ ہے کہ جس طرح ''ھذا'' کے مشارالیہ میں دو احتمال ہیں اسی طرح ماتن کے قول ''غایۃ تھذیب الکلام'' میں لفظ کلام میں بھی دو احتمال ہیں: (۱) کلام سے مراد کلام لفظی ہو یا (۲) کلام سے مراد کلامِ نفسی ہو۔ پس اگر ''ھذا'' کا مشارالیہ اُلفاظ ہو۔ تو کلام سے مراد کلام لفظی ہوگا اور اگر ''ھذا'' کا مشارالیہ معانی ہو تو کلام سے کلامِ نفسی مراد ہوگا جس پر کلام لفظی دلالت کر رہا ہے۔ اور ان صورتوں میں حمل صحیح ہے لہٰذا ''ھذا'' کے مشارالیہ کے بارے میں بیان کردہ دونوں احتمال صحیح ہیں۔

قوله: غاية تهذيب الكلام حَمْلُهُ عَلىٰ هٰذَا إمّا بِنَاءً عَلىٰ الْمُبَالَغَةِ نَحْوُ زَيْدٌ عَدْلٌ أَوْبِنَاءً عَلىٰ أَنَّ التَّقْدِيْرَ هٰذَا كَلَامٌ مُهَذَّبٌ غَايَةَ التَّهْذِيْبِ فَحُذِفَ الْخَبَرُ وَ أُقِيْمَ الْمَفْعُوْلُ الْمُطْلَقُ مَقَامَهُ وَأُعْرِبَ بِإِعْرَابِهِ عَلٰى طَرِيْقِ مَجَازِ الْحَذْفِ .

ترجمہ: ماتن کے قول ''غایۃ تھذیب الکلام'' کا ''ھذا'' پر حمل یا تو مبالغہ کی بناء پر ہے۔ جیسے زید عدلٌ (میں حمل مبالغہ کی بناء پر ہے) یا حمل اس بناء پر ہے کہ (ماتن کے قول کی) تقدیر عبارت ''ھذا کلام مھذب غایۃ التھذیب'' ہے۔ پس خبر (مھذب) حذف کردی گئی اور مفعول مطلق (غایۃ التھذیب) کو اُس (خبر مھذب) کے قائم مقام کردیا گیا اور اُس (خبر) کا اعراب (رفع) مجاز حذف کے طور پر (مفعول مطلق کو) دیدیا گیا۔

شرح

شارح اپنے قائم کردہ قول میں عدم صحت حمل سے متعلق سوال مقدر کے دو جواب بیان فرمانا چاہتے ہیں:

عدم صحت حمل سے متعلق سوال مقدّر

سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ ماتن کے قول ''ھذا غایۃ تھذیب الکلام'' میں ''ھذا'' مبتدأ ذات ہے اور ''غایۃ تھذیب الکلام'' خبر وصف محض ہے۔ اور خبر کا مبتدأ پر حمل ہوا کرتا ہے لیکن یہاں حمل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وصف محض کا ذات پر حمل جائز نہیں ہے۔

رہا یہ سوال کہ ''غایۃ تھذیب الکلام'' وصف محض کس طرح ہے؟ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ''غایۃ'' مضاف ہے اور ''تھذیب'' مصدر مضاف الیہ ہے۔ اور مضاف جس طرح مضاف الیہ سے معنیٰ تعریف اخذ کرتا ہے اسی طرح معنیٰ مصدری بھی اخذ کرتا ہے۔ اور مضاف الیہ ''تھذیب'' مصدر وصف محض ہے تو مضاف ''غایۃ'' بھی محض وصفِ محض ہوا۔

سوال مقدّر کا پہلا جواب

شارح نے پہلا جواب مجاز عقلی کی بناء پر دیا ہے۔ شئ کی غیر ماھولہ کی طرف نسبت کرنا مجاز عقلی

کہلاتا ہے۔ مثلاً زید کو عادل کہنے کے بجائے مبالغہ کے طور پر عدل کہنا مجاز عقلی ہے کیونکہ زید کی نسبت ماھولہٗ (عادل) کے بجائے غیر ماھولہٗ (عدل) کی طرف کی گئی ہے۔ اور مجاز عقلی سے مبالغہ مقصود ہوتا ہے۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ ماتن کے قول میں ''غایۃ تھذیب'' کا ''ھذا'' پر حمل مبالغہ (مجاز عقلی) کے طور پر کیا گیا ہے۔ اور وصفِ محض کا ذات پر حمل مبالغہ (مجازِ عقلی) کے طور پر صحیح ہے لہذا عدم صحت حمل کا سوال رفع ہوگیا۔

سوالِ مقدّر کا دوسرا جواب

شارح نے دوسرا جواب مجازِ حذف کی بناء پر دیا ہے اور مجازِ حذف کا مطلب یہ ہے کہ ایک لفظ کو حذف کرکے دوسرے لفظ کو اُس کے قائم مقام کردیا جائے اور محذوف کا اعراب قائم مقام لفظ کو دیا جائے۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ ماتن کے قول کی تقدیر عبارت یہ تھی ''ھذا مھذب غایۃ تھذیب الکلام'' تو اُصل خبر ''مھذّب'' کو حذف کرکے ''غایۃ تھذیب'' کو خبر کے قائم مقام کردیا گیا۔ اور خبر کا اعراب قائم مقام کو دیدیا گیا تو تقدیر عبارت سے معلوم ہوا کہ اُصل خبر ''مھذّب'' ہے اور یہ ذات مع الوصف ہے۔ پس اس کا ھذا (ذات) پر حمل درست ہے لہٰذا عدمِ صحتِ حمل کا سوال باقی نہ رہا۔

قولہ فی تحریر المنطق والکلام لَمْ يَقُلْ فِيْ بَيَانِهِمَا لِمَا فِيْ لَفْظِ التَّحْرِيْرِ مِنَ الْاِشَارَةِ اِلٰى اَنَّ هٰذَا الْبَيَانَ خَالٍ عَنِ الْحَشْوِ وَالزَّوَائِدِ وَالْمَنْطِقُ اٰلَةٌ قَانُوْنِيَّةٌ تَعْصِمُ مَرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَأِ فِي الْفِكْرِ وَالْكَلَامُ هُوَ الْعِلْمُ الْبَاحِثُ عَنْ اَحْوَالِ الْمُبْدَأِ وَالْمَعَادِ عَلٰى نَهْجِ قَانُوْنِ الْاِسْلَامِ.

ترجمہ: ماتن نے اپنے قول میں ''فی تحریر المنطق والکلام'' کہا ''فی بیان المنطق والکلام'' نہیں کہا اس وجہ سے کہ تحریر کے لفظ میں (اس نکتہ) کی طرف اشارہ ہے کہ یہ بیان زیادتی بلا فائدہ اور مطلق زوائد سے خالی ہے اور منطق وہ قانونی آلہ ہے جس کی رعایت ذہن کو فکری غلطی سے محفوظ رکھتی ہے اور کلام اسلامی قانون کے طریقہ کے مطابق ذات وصفات باری تعالیٰ اور بعث بعد الموت کے اُحوال سے بحث کرنے والا علم ہے۔

شرح

شارح اپنے قائم کردہ قول میں تین اُمور بیان فرمانا چاہتے ہیں:

(۱) لفظ تحریر سے متعلق سوال کا جواب (۲) علم منطق کی تعریف (۳) علم کلام کی تعریف

لفظ تحریر سے متعلق سوال مقدّر

سوال کی تقریر یہ ہے کہ ''بیان'' کا معنیٰ ہے ''وضاحت کرنا'' اور تحریر کا معنیٰ ہے ترقیم و تنقیش، یعنی نقش و نگار، بیل بوٹے بنانا۔ نیز مصنفین کی عادت ہے کہ وہ کسی بات کی وضاحت کیلئے بیان کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ تحریر کا لفظ استعمال نہیں کرتے تو ماتن نے بیان کے لفظ سے عدول کر کے ''فی تحریر المنطق والکلام'' کہا جو کہ لغوی معنیٰ کے بجائے ''فی بیان المنطق والکلام'' فرماتے تو لغوی معنیٰ کی خرابی لازم نہ آتی اور مصنفین کی عادت کی موافقت بھی ہو جاتی۔

سوال مقدّر کا جواب

شارح کے ذکر کردہ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے دیگر مصنفین کی عادت کے خلاف ''فی بیان المنطق والکلام'' فرمانے کے بجائے ''فی تحریر المنطق والکلام'' اس نکتہ کی طرف اشارہ کرنے کیلئے فرمایا کہ میرا بیان حشو اور زوائد سے خالی ہے۔ اور اگر ''فی بیان المنطق والکلام'' کہا جاتا تو اس نکتہ کی طرف اشارہ نہ ہوتا۔ اس لئے کہ بیان مطلق بیان کو کہا جاتا ہے خواہ وہ حشو اور زوائد سے خالی ہو اور خواہ خالی نہ ہو جبکہ تحریر اس بیان کو کہا جاتا ہے کہ جو حشو اور زوائد سے خالی ہو۔

رہی یہ بات کہ ''تحریر المنطق والکلام'' کا لغوی معنیٰ صحیح نہیں ہے تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ماتن کے قول میں تحریر کا لغوی معنیٰ ''ترقیم و تنقیش'' مراد نہیں بلکہ تحریر کا اصطلاحی معنیٰ ''البیان الخالی عن الحشو والزوائد'' مراد ہے لہٰذا لغوی معنیٰ کی خرابی لازم نہ آئی۔

حشو اور زائد کا مطلب

حشو، زیادتی بلا فائدہ کو کہا جاتا ہے اور زائد مطلق زیادتی کو کہا جاتا ہے خواہ اس میں فائدہ ہو اور خواہ اس میں فائدہ نہ ہو۔

علم منطق کی تعریف

علم منطق وہ قانونی آلہ ہے جس کی رعایت ذہن کو فکری غلطی سے محفوظ رکھتی ہے۔

قیود کے فوائد

علم منطق کی تعریف میں تین قیود ہیں:

پہلی قید: ''الۃ قانونیۃ'' ہے۔ اس قید کے ذریعہ آلۂ صناعیہ مثلاً منشار سے احتراز ہے کہ اس آلۂ صناعیۃ کو منطق نہیں کہا جاتا۔

دوسری قید: ''تعصم مراعاتھا'' ہے اس قید سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ منطق بذات خود عاصم نہیں ہے بلکہ قواعد منطق کی رعایت عاصم ہے۔

تیسری قید: ''عن الخطأ فی الفکر'' ہے اس قید کے ذریعہ اُن علوم سے احتراز ہے۔ جن کے قواعد کی رعایت سے فکری غلطی سے حفاظت نہیں ہوتی بلکہ لفظی غلطی سے حفاظت ہوتی ہے مثلاً علم صرف اور علم نحو سے احتراز ہے کہ ان کے قوائد کی رعایت سے لفظی غلطی سے حفاظت ہوتی ہے۔ فکری غلطی سے حفاظت نہیں ہوتی۔

علم کلام کی تعریف

علم کلام وہ علم ہے جس میں اسلامی قانون کے طریقے کے مطابق ذات وصفات باری تعالیٰ اور مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونے کے اُحوال سے بحث کی جاتی ہے۔

قیود کے فوائد

علم کلام کی تعریف میں دو قیدیں ہیں:

پہلی قید: '' اَلْبَاحِثُ عَنْ أَحْوَالِ الْمُبْدَأِ وَالْمَعَادِ '' ہے۔ اس قید کے ذریعہ اُن تمام علوم سے احتراز ہے کہ جن میں مبدأ (ذات وصفات باری تعالیٰ) اور معاد (بعث بعد الموت) کے اُحوال سے بحث نہیں کی جاتی۔

دوسری قید ''عَلیٰ نَهْجِ قَانُوْنِ الاِسْلَام'' ہے۔اس قید کے ذریعہ علم حکمت سے احتراز ہے کیونکہ حکمت میں اگرچہ مبدأ اور معاد کے اُحوال سے بحث کی جاتی ہے لیکن اسلامی قوائد کے مطابق نہیں بلکہ عقلی قوائد کے مطابق بحث کی جاتی ہے۔

قولہ وَتَقْرِیْبُ الْمَرَامِ بِالْجَرِّ عَطْفٌ عَلیٰ التَّهْذِیْبِ أَیْ غَایَةُ تَقْرِیْبِ الْمَقْصِدِ إِلیٰ الطَّبَائِعِ وَالْأَفْهَامِ وَالْحَمْلُ عَلیٰ طَرِیْقِ الْمُبَالِغَةِ أَوْعَلیٰ تَقْدِیْرِ هٰذَا مُقَرِّبٌ غَایَةَ التَّقْرِیْبِ.

ترجمہ: ماتن کے قول ''وتقریب المرام'' کا جر کے ساتھ ''تھذیب الکلام'' پر عطف ہے۔یعنی (عبارت یوں ہوگی) ھذا غایۃ تقریب المقصد اِلیٰ الطبائع والأفھام (یہ کتاب تھذیب مقصود کو انسانی طبائع اور اَذھان کے قریب کرنے کی انتہاء ہے) اور (تقریب مصدر کا) حمل (ھذا مبتدا پر) بطریق مجازِ عقلی ہے یا ''ھٰذَا مُقَرِّبٌ غَایَةَ التَّقْرِیْبِ'' کی تقدیر عبارت کے طور پر ہے۔

شرح

شارح اپنے قائم کردہ قول میں تین اُمور بیان فرمانا چاہتے ہیں:

(۱) تقریب کی نحوی ترکیب (۲) تقریب ''مصدر کا طریقۂ استعمال۔

(۳) تقریب کے عدم صحت حمل سے متعلق سوال مقدّر کے دو جواب۔

''تقریب'' کی نحوی ترکیب

''تقریب'' حرکت کسرہ کے ساتھ مجرور ہے اسلئے کہ ''تھذیب'' پر اس کا عطف ہو رہا ہے۔اور ''تھذیب'' معطوف علیہ مجرور ہے پس ''تقریب'' معطوف بھی مجرور ہوگا کیونکہ معطوف اِعراب میں معطوف علیہ کے تابع ہوتا ہے۔

''تقریب'' مصدر کا طریقۂ استعمال

شارح نے ''تقریب'' کی نحوی ترکیب بیان کرنے کے بعد تقدیر عبارت '' ھذا غَایَةُ تَقْرِیْبِ

الْمَقْصِدِ إِلَى الطَّبَائِعَ وَالْأَفْهَامِ ''ذکر کرکے ''تقریب'' مصدر کے طریقۂ استعمال کی طرف اشارہ فرمایا کہ ''تقریب'' مصدر متعدی بدو مفعول ہو کر استعمال ہوتا ہے۔ پہلے مفعول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے اور دوسرے مفعول کی طرف بواسطہ اِلیٰ متعدّی ہوتا ہے۔ نیز اس بات کی طرف بھی اشارہ فرمایا کہ ماتن کے قول میں ''تقریب'' مصدر کا دوسرا مفعول محذوف ہے۔

شارح کے قول سے ''تقریب'' مصدر کے طریقۂ استعمال کی طرف اِشارہ اس طرح ہوا کہ ''غَايَةُ تَقْرِيْبِ الْمَقْصِدِ إِلَى الطَّبَائِعَ وَالْأَفْهَامِ ''میں تقریب مصدر کا فاعل ''المتکلم'' محذوف ہے اور المرام بمعنیٰ المقصد مفعول اوّل ہے جو کہ ''تقریب'' کا مضاف الیہ ہے اور ''تقریب'' مصدر اُس کی طرف بلا واسطہ متعدّی ہے۔ اور ''الطبائع والأفهام'' مفعولِ ثانی ہے جس کی طرف ''تقریب'' مصدر بواسطۂ اِلیٰ متعدّی ہے۔

''تقریب'' کے عدمِ صحت حمل سے متعلق سوال مقدّر

سوال مقدّر کی تقریر یہ ہے کہ ''ھذا غایۃ تقریب المرام'' میں ''ھذا'' مبتدأ ہے اور ''غایۃ تقریب المرام'' خبر ہے۔ اور خبر کا مبتدأ پر حمل ہوا کرتا ہے لیکن یہاں حمل صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ''ھذا'' ذات ہے اور ''غایۃ تقریب المرام'' مصدر وصفِ محض ہے۔ اور وصفِ محض کا ذات پر حمل جائز نہیں ہے۔

سوال مقدّر کا پہلا جواب

جواب کی تقریر یہ ہے کہ ''غایۃ تقریب المرام'' کا حمل ''ھذا'' پر مبالغہ (مجازِ عقلی) کی بناء پر ہے جیسا کہ زیدٌ عدلٌ میں عدل (وصفِ محض) کا زید (ذات) پر حمل مبالغہ کی بناء پر ہے۔

سوالِ مقدّر کا دوسرا جواب

جواب کی تقریر یہ ہے کہ ''غایۃ تقریب المرام'' کا ''ھذا'' پر حمل مجازِ حذف کی بناء پر ہے۔ یعنی اُصل تقدیر عبارت یہ تھی ''هٰذَا مُقَرِّبٌ غَايَةَ التَّقْرِيْبِ ''اس میں اُصل خبر ''مقرّب'' کو حذف کرکے مفعول مطلق ''غایۃ التقریب'' کو خبرِ محذوف کے اِعراب میں قائم مقام کردیا گیا۔

قولہ من تقریر عقائد الاسلام بَيَانٌ لِلْمَرَامِ وَالإِضَافَةُ فِي عَقَائِدِ الإِسْلَامِ بِيَانِيَّةٌ إِنْ كَانَ الإِسْلَامُ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِ الإِعْتِقَادِ وَ إِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنْ مَجْمُوعِ الإِقْرَارِ بِاللِّسَانِ وَالتَّصْدِيقِ بِالْجَنَانِ وَالْعَمَلِ بِالأَرْكَانِ أَوْ كَانَ عِبَارَةً عَنْ مُجَرَّدِ الإِقْرَارِ بِاللِّسَانِ فَالإِضَافَةُ لَامِيَّةٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول ''من تقریر عقائد الاسلام'' ''المرام'' کا بیان ہے۔ اور ''عقائد الاسلام'' میں (عقائد کی اسلام کی طرف اضافت) اِضافت بیانیہ ہے اگر اسلام فقط اعتقاد کا نام ہو۔ اور اگر اسلام زبان سے اقرار، دل سے تصدیق اور اَعضاء کے عمل کے مجموعہ کا نام ہو یا صرف زبان سے اقرار کا نام ہوتو (عقائد کی اسلام کی طرف اِضافت) اَضافت لامیّہ ہے۔

شرح

شارح کی غرض اپنے قول سے دو ہیں:

(۱) ماتن کے قول ''من تقریر عقائد الاسلام'' میں مِن'' کونسا ہے۔

(۲) ''عقائد الاسلام'' میں کونسی اضافت ہے؟

''مِن تقریر عقائد الاسلام'' میں ''مِنْ'' کونسا ہے؟

شارح نے اپنے قول ''بیان للمرام'' سے اشارہ فرمایا کہ ''من تقریر عقائد الاسلام'' میں ''مِن'' بیانیہ ہے۔ تبعیضیہ نہیں ہے۔ اور ''مِنْ'' بیانیہ کا معنیٰ ہوتا ہے = **یعنی**۔

اور یہ اشارہ اس طرح ہوا کہ ''تقریر عقائد الاسلام'' کو ''المرام'' کیلئے ''مِن'' بیانیہ کے ذریعہ بیان قرار دیا گیا۔

فائدہ: یہ بات بطور فائدہ یاد رکھئے کہ جب ''مِن'' بیانیہ ہوتو اگر ماقبل معرف باللام ہوتو ترکیب نحوی میں یہ حال واقع ہوتا ہے۔ اور اگر ماقبل نکرۃ ہوتو یہ صفت واقع ہوتا ہے۔ اور ''المرام'' چونکہ معَرف باللام ہے۔ لہٰذا ''مِن'' بیانیہ اپنے مجرور کے ساتھ مل کر اُس سے حال واقع ہوگا۔

''عقائدالاسلام'' میں کونسی اضافت ہے؟

رہی یہ بات کہ ''عقائدالاسلام میں کونسی اِضافت ہے؟ تو اس کے سمجھنے سے قبل ایک تمہید کا سمجھنا ضروری ہے۔ اور تمہید دو باتوں پر مشتمل ہے۔

(۱) اِضافت معنوی کی تین قسمیں (۲) ''اِسلام'' کا اصطلاحی معنیٰ کیا ہے؟

اِضافت معنوی کی تین قسمیں

نحاۃ کے ہاں اِضافت معنوی کی تین قسمیں ہیں:

(۱) اِضافت بیانیّہ (۲) اِضافت لامیّہ (۳) اِضافتِ فیّہ۔

اِضافتِ بیانیّہ: وہ اِضافت ہے جس میں مضاف اِلیہ، مضاف کا عین ہو اور اس اِضافت میں مِنْ بیانیّہ مقدّر ہوتی ہے۔ جیسے خاتم فضّة أی خاتمٌ مِنْ فضّةٍ۔

اِضافتِ لامیّہ: وہ اِضافت ہے جس میں مضاف اِلیہ، مضاف کا غیر ہو اور غیر ہونا عام ہے کہ خواہ مضاف جزء اور مضاف اِلیہ اُس کیلئے کُل ہو اور خواہ مضاف اور مضاف اِلیہ میں سے ہر ایک دوسرے کا مباین ہو۔ اور اس اِضافت میں لامِ جارّہ مقدّر ہوتی ہے۔ جیسے یدُ زیدا ی یدٌ لزید اس مثال میں مضاف ''ید'' مضاف الیہ ''زید'' کا جزء ہے اور جیسے غلامُ زیدأی غلامٌ لزید۔ اس مثال میں ''غلام'' (مضاف) اور ''زید'' (مضاف اِلیہ) ہے اور ہر ایک دوسرے کا مباین ہے۔

اِضافتِ فیّہ: وہ اِضافت ہے جس میں مضاف اِلیہ، مضاف کیلئے ظرف ہو اور اس اِضافت میں ''فی'' مقدّر ہوتا ہے۔ جیسے مکر اللیل أی مکرٌ فی اللیل۔

''اسلام'' کا اصطلاحی معنیٰ کیا ہے؟

اسلام کے اصطلاحی معنیٰ میں مختلف اَقوال ہیں۔ شارح نے تین اَقوال ذکر فرمائے ہیں:

(۱) جمہور کا قول (۲) معتزلہ کا قول (۳) کرّامیّہ کا قول

جمہور کا قول: یہ ہے کہ اسلام فقط اعتقادِ جنانی یعنی تصدیق قلبی کا نام ہے۔

معتزلہ کا قول: یہ ہے کہ اسلام ''اقرارِلسانی، تصدیق قلبی اور اعضاء کے عمل'' ان تینوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

کرّامیّہ کا قول: یہ ہے کہ اسلام فقط اقرارِلسانی کا نام ہے۔ اسلام کے معنیٰ میں تینوں اُقوال ذہن نشین کرتے ہوئے یہ بات بھی ذہن میں رکھئے کہ عقائد عقیدہ کی جمع ہے اور عقیدہ کا معنی بالاتفاق تصدیق قلبی ہی ہے۔

اب سمجھئے کہ ''عقائدالاسلام'' میں اِضافت کونسی ہے؟

پس اگر اسلام پہلے قول کے مطابق تصدیق قلبی کا نام ہو تو ''عقائدالاسلام'' میں اِضافت، اِضافت بیانیہ ہے یعنی مضاف اِلیہ، مضاف کا عین ہونے کی وجہ سے اُس کیلئے بیان ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں مضاف (عقائد) اور مضاف اِلیہ (اسلام) کا معنی ایک ہی ہے اور وہ ''تصدیق قلبی'' ہے۔ اور یہ اِضافت بتقدیر ''مِن'' ہوگی یعنی ''عقائد من الاسلام''۔

اور اگر اسلام دوسرے قول کے مطابق ''اقرار زبانی، تصدیق قلبی اور اُعضاء کے عمل'' تینوں کے مجموعہ کا نام ہو یا تیسرے قول کے مطابق فقط اِقرارِ زبانی کا نام ہو تو ''عقائدالاسلام'' میں اِضافت، اُضافت لامیہ ہے۔ یعنی مضاف الیہ مضاف کا غیر ہے۔

اب دوسرے قول کے مطابق مضاف اِلیہ، مضاف کا غیر اسلئے ہے کہ عقائد بمعنیٰ تصدیق قلبی ''اسلام'' کا جزء ہے۔ اسلام تصدیق قلبی، اقرار زبانی اور اعضاء کے عمل تینوں کا مجموعہ ہونے کی وجہ سے کل ہے۔ اور کل، جزء کا غیر ہوتا ہے۔ لہٰذا اسلام، عقائد غیر ہوا۔

اور تیسرے قول کے مطابق مضاف اِلیہ، مضاف کا غیر اس لئے ہے کہ عقائد بمعنیٰ تصدیق قلبی ہے۔ اور اسلام فقط اقرارِ زبانی کا نام ہے۔ اور تصدیق قلبی اور اقرارِ زبانی ایک دوسرے کے مباین ہیں۔ لہٰذا عقائد اور اسلام بھی ایک دوسرے کے مباین ہیں۔ اور یہ اِضافت لامیّہ، بتقدیر لامِ جارّہ ہوگی یعنی ''عقائدللاسلام''



جَعَلْتُهُ تَبْصِرَةً لِمَنْ حَاوَلَ التَّبَصُّرَ لَدَى الإِفْهَامِ وَتَذْكِرَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَذَكَّرَ مِنْ ذَوِي الأَفْهَامِ

میں نے اس (کتاب تہذیب) کو بینا کرنے والا بنایا اُس شخص کیلئے جو بینا بننے کا ارادہ کرے غیر کا اُس کو سمجھانے کے وقت جبکہ وہ متعلم ہو یا اس کا غیر کو سمجھانے کے وقت جبکہ وہ معلم ہو اور نصیحت کرنے والا بنایا اس شخص کیلئے جو نصیحت حاصل کرنے کا ارادہ کرے سمجھ والوں میں سے۔

قوله: جَعَلْتُهُ تَبْصِرَةً أَيْ مُبَصِّرًا وَيَحْتَمِلُ التَّجَوُّزَ فِي الإِسْنَادِ كَذَا قَوْلُهُ تَذْكِرَةً.

ترجمہ: ماتن کے قول ''جعلتہ تبصرۃ'' میں ''تبصرہ'' بمعنیٰ ''مبصراً'' ہے اور مجاز فی الإسناد کا احتمال بھی رکھتا ہے۔ اور اسی طرح ماتن کا قول ''تذکرۃ'' بھی (مذکراً کے معنی میں ہے اور مجاز فی الإسناد کا احتمال بھی رکھتا ہے)۔

شرح

شارح کا مقصد اپنے اس قول سے ''تبصرۃ وتذکرۃ'' کے عدمِ صحتِ حمل سے متعلق سوال مقدر کے دو جواب[1] ذکر کرنا ہے۔

''تبصرۃ وتذکرۃ'' کے عدم صحّتِ حمل سے متعلق سوال مقدّر

سوال مقدّر کی تقریر یہ ہے کہ ''جعل'' فعل کبھی ''خلق'' کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور کبھی ''صیّر'' کے معنیٰ میں ہوتا ہے پس اگر بمعنیٰ خَلَقَ ہو تو یہ متعدی بیک مفعول ہوگا اور اگر بمعنیٰ صیّر ہو تو متعدی بدو مفعول ہوگا۔

---

(۱) اس سوالِ مقدّر کا تیسرا خارجی جواب یہ ہے کہ ''تبصرۃ وتذکرۃ'' میں مجازِ حذف ہے یعنی اُصل میں جعلتہ ذا تبصرۃ وتذکرۃ تھا۔ ''ذا'' کو حذف کر کے ''تبصرۃ وتذکرۃ'' کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ۱۲۔

دوسری بات یہ ہے کہ جب دو مفعول ہوتے ہیں تو دوسرے مفعول کا پہلے مفعول پر حمل ہوتا ہے۔ ماتنؒ کے قول میں ''جعل'' بمعنی صیّر ہے۔ اس کا پہلا مفعول (ہٗ) ضمیر منصوب متصل ہے اور دوسرا مفعول ''تبصرۃ'' ہے اور تذکرۃ'' تبصرۃ پر معطوف ہے۔ لیکن ''تبصرۃ'' اور اس کے معطوف ''تذکرۃ'' کا (ہٗ) ضمیر منصوب متصل پر حمل صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ (ہٗ) ضمیر ذات ہے اور ''تبصرۃ تذکرۃ'' میں سے ہر ایک مصدر، وصفِ محض ہے اور وصفِ محض کا ذات پر حمل جائز نہیں ہے۔

سوالِ مقدّر کا پہلا جواب

شارح نے پہلا جواب اپنی تفسیری عبارت ''أی مبصّراً'' سے ذکر کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ''تبصرۃ اور تذکرۃ'' مجاز بالظرف کی قبیل سے ہے۔ اور مجاز بالظراف یہ ہے کہ مصدر کو اسم فاعل یا اسم مفعول کے معنیٰ میں لے لینا۔

پس ماتن کا قول ''تبصرۃ'' بمعنی مبصِراً (اسم فاعل) اور ''تذکرۃ'' بمعنی مذکّراً (اسم فاعل) ہے۔ اور مبصِر، مذکّر (اسم فاعل) ذات مع الوصف ہے پس (ہٗ) ضمیر (ذات) پر اس کا حمل جائز ہے۔

سوالِ مقدّر کا دوسرا جواب

شارح نے دوسرا جواب اپنی عبارت '' ویحتمل التجوز فی الإسناد '' سے ذکر کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ''تبصرۃ وتذکرۃ'' میں مجاز فی الإسناد[1] ہے یعنی ''تبصرۃ وتذکرۃ'' (وصفِ محض) کا (ہٗ) ضمیر (ذات) پر حمل مبالغہ (مجازِ عقلی) کی بناء پر کیا گیا ہے۔

قوله : **لَدَى الإفْهَامِ** بِالْكَسْرِ أَىْ تَفْهِيْمُ الْغَيْرِ إِيَّاهُ وَ تَفْهِيْمُهُ لِلْغَيْرِ وَالْأَوَّلُ لِلْمُتَعَلِّمِ وَالثَّانِي لِلْمُعَلِّمِ.

---

(۱) مجاز فی الاسناد کا مطلب یہ ہے کہ کسی شئی کی جس کی طرف اسناد ہونی چاہیئے تھی اسکی طرف اسناد نہ کی جائے بلکہ اس کے غیر کی طرف اسناد کی جائے جیسے نھارہ صائم (اس کا دن روزہ دار ہے) اب صوم کی اضافت نھار کی طرف کردی گئی حالانکہ اصلاً اسکی اسناد صاحب نھار کی طرف ہونی چاہیئے اسی کو بلاغت کی اصطلاح میں مجاز عقلی بھی کہا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی تبصرہ کی اسناد وصفِ کتاب کے بجائے خود (کتاب) کی طرف کرنا مجاز عقلی اور مجاز فی الاسناد ہے ۱۲۔

ترجمہ: ماتن کے قول ''لدی الإفہام'' میں اِفہام (ہمزہ کے) کسرہ کے ساتھ ہے (اور اِفہام کا معنیٰ ہے) غیر کا اسکو سمجھانا اور اس کا غیر کو سمجھانا اور پہلی (تفسیر) متعلم کیلئے ہے۔ اور دوسری (تفسیر) معلم کیلئے ہے۔

شرح

شارح اپنے قول میں دو باتیں بیان فرمانا چاہتے ہیں:

(۱) ''اِفہام'' کی لغوی تحقیق (۲) ''اِفہام'' کی دو تفسیریں۔

''اِفہام'' کی لغوی تحقیق

شارح نے ''بالکسر'' کہہ کر ''اِفہام'' کی لغوی تحقیق کی طرف اشارہ فرمایا کہ ''اِفہام'' ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ اِفعال کے وزن پر مصدر ہے۔ جمع نہیں ہے اسلئے کہ اِفعال ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ اَوزانِ جمع میں سے نہیں ہے۔

اِفہام'' کی پہلی تفسیر

شارح نے پہلی تفسیر اپنے قول '' تفہیم الغیر ایاہُ '' سے ذکر فرما کر اشارہ فرمایا کہ ''اِفہام'' مصدر کا فاعل اور مفعول محذوف ہے۔ اس پہلی تفسیر میں فاعل ''الغیر'' ہے اور ''اِیاہُ'' مفعول اوّل ہے اور ''مقاصد الکتاب'' مفعولِ ثانی محذوف ہے اسلئے کہ ''اِفہام'' متعدی بدو مفعول ہوتا ہے۔ اور معنی یہ ہوگا کہ غیر کا اسکو مقاصد کتاب سمجھانے کیوقت اور اس تفسیر کا مصداق متعلم ہے۔ یعنی متعلّم کے سمجھنے کیوقت ''کتاب تھذیب'' اس کیلئے تبصرہ اور تذکرہ ہے۔

''اِفہام'' کی دوسری تفسیر

شارح نے دوسری تفسیر اپنے قول '' تفہیمہ للغیر '' سے بیان فرمائی ہے۔ اس تفسیر میں (ہٗ) ضمیر مجرور متصل معنی فاعل ہے اور ''الغیر'' مفعول اوّل ''اور مقاصد الکتاب'' مفعول ثانی محذوف ہے۔ اور معنی یہ ہوگا اس کا اپنے غیر کو مقاصدِ کتاب سمجھانے کے وقت اور اس تفسیر کا مصداق معلِم ہے یعنی معلِّم کے سمجھانے کے وقت ''کتاب تھذیب'' اس کیلئے تبصرہ اور تذکرہ ہے۔

قوله مِنْ ذوِی الأفْهَامِ بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ جَمْعُ فَهْمٍ وَالظَّرْفُ اِمَّافِیْ مَوْضِعِ الْحَالِ مِنْ فَاعِلِ یَتَذَکَّرُ أَوْ مُتَعَلِّقٌ بِیَتَذَکَّرُ بِتَضْمِیْنِ مَعْنَی الْأَخْذِ أَوِ التَّعَلُّمِ اَیْ یَتَذَکَّرُ اٰخِذاً أَوْ مُتَعَلِّماً مِنْ ذَوِی الْأَفْهَامِ فَهٰذَا أَیْضاً یَحْتَمِلُ الْوَجْهَیْنِ.

ترجمہ: ماتن کے قول ''من ذوی الأفھام'' میں ''أفھام'' ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ ''فھم'' کی جمع ہے اور دوسرا ظرف (من ذوی الأفھام) یا ''یتذکر'' فعل کے فاعل سے حال واقع ہے یا ''الأخذ'' یا ''التعلم'' کے معنیٰ کی تضمین کر کے یتذکر (فعل) سے متعلق ہے (اس صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ) جو نصیحت والا ہونا چاہتا ہے درانحالیکہ وہ سمجھدار لوگوں سے حاصل کرنے والا یا سیکھنے والا ہے پس یہ (ذوی الأفھام) بھی دو احتمال رکھتا ہے۔

شرح

شارح اپنے اس قول میں چار باتیں بیان فرمانا چاہتے ہیں۔

(۱) ''أفھام'' کی لغوی تحقیق۔ (۲) ''من ذوی الأفھام'' کی نحوی ترکیب میں دو احتمال۔

(۳) دوسرے احتمال سے متعلق اعتراضِ مقدر کا جواب

(۴) ''ذوی الأفھام'' کے مصداق میں دو احتمال

''أفھام'' کی لغوی تحقیق

''أفھام'' ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ فھمٌ کی جمع ہے مصدر نہیں ہے اسلئے کہ یہ أفعالٌ کے وزن پر ہے۔ جو کہ جمع قلت کے اوزان میں سے ہے۔ مصادر کے اوزان میں سے نہیں ہے۔

''من ذوی الأفھام'' کی نحوی ترکیب

شارح نے ''من ذوی الأفھام'' کی نحوی ترکیب میں دو احتمال بیان فرمائے ہیں:

پہلا احتمال: یہ ہے کہ ''من'' جار ''ذوی الأفھام'' مجرور مل کر کائناً سے متعلق ہو کر ''یتذکر'' کی ضمیر سے حال واقع ہو۔

دوسرا احتمال: یہ ہے کہ ''من ذوالأفہام'' ظرف ''یتذکر'' فعل سے متعلق ہو۔

دوسرے احتمال سے متعلّق اعتراضِ مقدّر

اعتراض یہ ہے کہ ''یتذکر'' فعل لازم ہے اور اس کے صلہ ''من'' نہیں آتا لہٰذا ''من ذوی الأفہام'' کو ''یتذکر'' سے متعلّق بنانا صحیح نہیں ہے۔

اعتراضِ مقدّر کا جواب

جواب کی بناء صنعتِ تضمین پر ہے لہٰذا پہلے صنعتِ تضمین کا مطلب سمجھئے۔ تضمین یہ ہے کہ ایک فعل کے ضمن میں دوسرے فعل کے معنیٰ کو داخل کر کے پہلے فعل کو ذکر کرنے کے بعد دوسرے فعل کے صلہ کو ذکر کیا جائے اور اس تضمین کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی ساتھ دو فعل کے معنیٰ اُدا ہو جائیں، فعلِ اوّل کے معنیٰ اس کے لفظ سے اور فعل ثانی کے معنیٰ اُس کے صلہ سے اور تقدیر عبارت میں دونوں فعل مذکور ہوں گے پہلا فعل اُصل کے طور پر اور دوسرا فعل حال کے طور پر مذکور ہوگا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کے قول ''یتذکّر من ذوی الأفہام'' میں یتذکّر کا صلہ ''من'' صنعت تضمین کے طور پر ہے۔ اس طرح کے ''أخذ یا تعلّم کے معنیٰ کو یتذکّر فعل کے معنیٰ میں داخل کیا گیا اور أخذ یا تعلّم کا صلہ ''من'' آتا ہے۔ پس یتذکّر کے لفظ سے اُس کا اپنا معنیٰ اور صلہ ''من'' سے أخذ یا تعلّم کا معنیٰ مراد ہے۔

اور تقدیر عبارت یہ ہوگی: یَتَذَکَّرُ اٰخِذاً أَوْ مُتَعَلِّماً مِنْ ذَوِی الْأَفْہَام

دیکھئے اس تقدیرِ عبارت میں پہلا فعل ''یتذکر'' بطور اُصل مذکور ہے اور دوسرا فعل أخذ یا تعلّم، اٰخذاً یا متعلّماً (اسم فاعل) کے معنیٰ میں ہو کر بطورِ حال مذکور ہے۔

''ذَوِی الْأَفْہَام'' کے مصداق میں دو احتمال

شارح نے فرمایا کہ ''تبصرۃ وتذکرۃ'' کے مصداق کے مانند ''ذَوِی الأفہام'' کے مصداق میں بھی دو احتمال ہیں۔

پہلا احتمال: اگر ''مِنْ ذَوِی الأفہام'' یتذکّر (فعل) کی ضمیر سے حال ہو تو ''ذَوِی الأفہام'' کا مصداق معلّمین ہونگے۔ اور معنیٰ ہوگا: جو نصیحت والا ہونا چاہے سمجھداروں یعنی معلّمین میں سے۔

دوسرا احتمال: اگر ''مِنْ ذَوِی الْأَفْهَام'' یتذکّر (فعل) سے تضمین کی بناء پر متعلّق ہوتو ''ذَوِی الْأَفْهَام'' کا مصداق متعلمین ہونگے اور تقدیر عبارت: ''یَتَذَکَّرُ اٰخِذاً اَوْمُتَعَلِّماً مِنْ ذَوِی الْأَفْهَام'' کا معنی ہوگا: جو نصیحت والا ہونا چاہے درآنحالیکہ وہ حاصل کرنے والا ہو یا سیکھنے والا ہو سمجھداروں یعنی متعلّمین سے۔

سِیَّمَا الْوَلَدُ الْأَعَزُّ الْحَفِیُّ الْحَرِیُّ بِالْأَکْرَامِ سَمِیُّ حَبِیْبِ اللّٰهِ عَلَیْهِ التَّحِیَّةُ وَالسَّلَامُ لَازَالَ لَهُ مِنَ التَّوْفِیْقِ قِوَامٌ وَمِنَ التَّائِیْدِ عِصَامٌ وَعَلَی اللّٰهِ التَّوَکُّلُ وَبِهِ الْاِعْتِصَامُ

(یہ کتاب تہذیب تبصرہ اور تذکرہ ہے ذوی الأفہام کیلئے عموماً اور) فرزند کیلئے خصوصاً جو انتہائی پیارا، مہربان، اکرام کے لائق اللہ کے محبوب (رسول کریم) علیہ التحیۃ والسلام کا ہمنام ہے۔ ہمیشہ توفیقِ خداوندی اُس کے لئے کاموں کو قائم کرنے والی رہے اور تائیدِ خداوندی سے اس کے کام لغزشوں سے محفوظ رہیں اور اللہ ہی پر بھروسا ہے اور اُسی سے مضبوط تعلّق اور وابستگی ہے۔

قوله سِیَّمَا اَلسِّیُّ بِمَعْنَی الْمِثْلِ یُقَالُ هُمَاسِیَّانِ أَیْ مِثْلَانِ وَأَصْلُ سِیَّمَا لَاسِیَّمَا حُذِفَ لَا فِی اللَّفْظِ لٰکِنَّهُ مُرَادُ مَعْنًی وَمَا زَائِدَةٌ أَوْ مَوْصُوْلَةٌ أَوْ مَوْصُوْفَةٌ وَهٰذَا أَصْلُهُ ثُمَّ اسْتُعْمِلَ بِمَعْنَی خُصُوْصاً وَفِیْمَا بَعْدَهُ ثَلَاثَةُ أَوْجُهٍ.

ترجمہ: ماتن کے قول ''سیّما'' میں ''سیّ'' مثل کے معنیٰ میں ہے۔ کہا جاتا ہے: ھما سیّان یعنی وہ دونوں ہم مثل (برابر) ہیں اور ''سیّما'' کی اُصل ''لاسیّما'' تھی ''لا'' لفظ کے اعتبار سے حذف کردیا گیا لیکن معنیٰ کے اعتبار سے مراد ہے۔ اور (سیّما) میں ''ما'' زائدہ ہے یا موصولہ ہے یا موصوفہ ہے اور یہ (سیّ کا مثل کے معنیٰ میں ہونا) اسکی اُصل ہے پھر اس (سیّ) کو ''خصوصاً کے معنیٰ میں استعمال کیا گیا اور سیّما کے ابعد عبارت میں (ترکیب کے اعتبار سے) تین صورتیں ہیں۔

شرح

شارح اپنے قائم کردہ قول میں دو باتیں بیان فرمانا چاہتے ہیں:

(۱) ''سیّما کی لغوی تحقیق۔ (۲) ''سیّما'' کے مابعد میں نحوی اعراب کی تین صورتیں۔

''سیّما کی لغوی تحقیق

لفظِ ''سیّما'' دو کلموں سے مرکب ہے (۱) سیٌ (۲) ما۔

''سیٌ'' کی صرفی تعلیل

لفظِ ''سی'' اُصل میں ''سِیْیٌ'' یا ''سِوْیٌ'' تھا۔ سیِّدٌ کے قاعدہ کے مطابق واؤ کو یاء سے بدل کر یاء میں مدغم کر دیا گیا پس ''سیٌ'' ہو گیا۔

''سیٌ'' کا لغوی معنیٰ

لفظِ ''سی'' کا لغوی معنی ہے: ''مثل'' چنانچہ کہا جاتا ہے۔ ''ھما سیّان اَی مثلان'' جبکہ دو شخص ایک ہی طرح کی صفات میں ایک دوسرے کے ہم مثل اور برابر ہوں۔

''سیّما'' کی اُصل

''سیّما'' کی اُصل لائے نفی جنس کے ساتھ ''لاسیّما'' تھی۔ اگرچہ استعمال میں لائے نفی لفظ سے بغرضِ تخفیف حذف کر دیا گیا ہے لیکن معنیٰ کے اعتبار سے مُراد ہے۔

''سیّما'' میں ''ما'' کونسی ہے؟

شارح نے ''ما'' میں تین احتمال بیان فرمائے ہیں:

(۱) ''ما'' زائدہ ہو۔ (۲) ''ما'' موصولہ ہو (۳) ''ما'' موصوفہ ہو۔

''سیّما'' کا مستعمل فیہ معنیٰ

شارح نے فرمایا ہے کہ ''سیّما'' کا مستعمل فیہ معنیٰ خصوصاً ہے۔

''سیّما'' کے مابعد میں نحوی اعراب کی تین صورتیں

شارح نے ''سیّما'' کے مابعد کے بارے میں فرمایا کہ اس میں نحوی اعراب کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت

یہ ہے کہ ''سیّما'' کا مابعد (الولد) مرفوع پڑھا جائے۔ بشرطیکہ ''سیّما'' میں ''ما'' موصولہ یا موصوفہ ہو۔ اور ''سیّما'' کا مابعد مثلاً الولد یا تو مبتدأ ہے برائے خبر محذوف اور یا خبر ہے برائے مبتدا محذوف۔ بہرصورت مبتدأ خبر مل کر صلہ بنے گا اگر ''ما'' موصولہ ہو یا صفت بنے گی اگر ''ما'' موصوفہ ہو۔

دوسری صورت

یہ ہے کہ ''سیّما'' کا مابعد منصوب پڑھا جائے۔ اس صورت میں ''سیّما'' حرفِ استثناء ہوگا پس ما بعد یعنی الولد مستثنیٰ ہونے کی بناء پر منصوب ہوگا۔

تیسری صورت

یہ ہے کہ ''سیّما'' کا مابعد ''الولد'' مجرور پڑھا جائے۔ اس صورت میں ''ما'' زائدہ ہوگا اور ''سیّ'' ''الولد'' کی طرف مضاف ہوگا پس ''الولد'' مضاف الیہ ہونے کی بنا پر مجرور ہوگا۔

قَوْلُهٗ **اَلْحَفِیُّ** اَلشَّفِیْقُ قَوْلُهٗ **اَلْحَرِیُّ** اَللَّائِقُ.

ترجمہ: ماتن کے قول میں ''الحفی'' شفیق، مہربان اور ''الحری'' لائق کے معنیٰ میں ہے۔

قَوْلُهٗ **قِوَامٌ** أیْ مَا یَقُوْمُ بِهٖ أمْرُهٗ ، قَوْلُهٗ **اَلتَّائِیْد** أیِ التَّقْوِیَةُ مِنَ الْأَیْدِ بِمَعْنَیٰ الْقُوَّةِ، قَوْلُهٗ **عِصَامٌ** أیْ مَایَعْصِمُ بِهٖ أمْرُهٗ مِنَ الذُّلَلِ .

ترجمہ: قوام الشیٔ کا معنیٰ وہ چیز جس کے ذریعے وہ شیٔ قائم ہو۔ ''التائید کا معنیٰ ہے ''قوی کرنا'' اور یہ أید بمعنیٰ قوی ہونا سے ماخوذ ہے۔ عصام کا معنیٰ ہے وہ چیز جس کے ذریعہ انسان کا کام لغزشوں سے محفوظ رہے۔

شرح

تائید کا معنی اور ماٰخذ اشتقاق

''تائید'' کا معنیٰ ''تقویۃ'' (قوی کرنا) ہے اور تائید ماٰخوذ ہے 'اَید' سے اور ''اَید'' قوّت کے معنیٰ میں ہے اور ''اَید وقوۃ'' دونوں مجرد ہیں اور ان میں ترادف ہے اور یہ قائدہ ہے کہ جب مجرّد کے دو مصدروں میں ترادف ہو تو ان کے مزید فیہ میں بھی ترادف ہوگا لہٰذا تائید اور تقویۃ (یہ دونوں مزید فیہ ہیں) میں بھی ترادف ہے۔

قوله وَعَلَىٰ اللّٰه قُدِّمَ الظَّرْفُ هٰهُنَا لِقَصْدِ الْحَصْرِ وَفِيْ قَوْلِهٖ بِهٖ لِرِعَايَةِ السَّجَعِ أيْضاً.

ترجمہ: ماتن کے قول ''وعلی اللہ'' میں ''علی اللہ'' ظرف حصر مقصود ہونے کی وجہ سے مقدّم کیا گیا اور ماتن کے قول ''بہ'' میں بہٖ ظرف (فائدۂ حصر کے حصول کے ساتھ ساتھ) قافیہ کی رعایت کی وجہ سے بھی مقدم کیا گیا۔

شرح

شارح اپنے اس قول میں ''علی اللہ'' اور ''بہٖ'' ظرف کی تقدیم کا فائدہ بیان کرنا چاہتے ہیں:

''علی اللہ'' ظرف کی تقدیم کا فائدہ

''علی اللہ'' ظرف، خبر مقدم ہے اور ''التوکّل'' مبتدأ مؤخر ہے اور ''علیٰ اللہ'' ظرف (خبر) کی تقدیم فائدہ حصر کیلئے ہے۔ اور معنیٰ حصر یوں ہوگا کہ: اللہ ہی پر بھروسا ہے۔

''بہٖ'' ظرف کی تقدیم کا فائدہ

شارح نے ''بہٖ'' ظرف کی تقدیم کے دو فائدے بیان فرمائے ہیں:

پہلا فائدہ: یہ ہے کہ ''بہٖ'' ظرف، خبر مقدم ہے اور ''الاعتصام'' مبتداء مؤخر ہے اور ''بہٖ'' ظرف (خبر) کی تقدیم فائدہ حصر کے لئے ہے اور معنیٰ حصر یوں ہوگا: اللہ ہی سے مضبوط تعلق ہے۔

دوسرا فائدہ: یہ ہے کہ ''بہ'' ظرف کی تقدیم ''عصام اور الاعتصام'' کی سجع (قافیہ) کی رعایت کیلئے ہے۔

قولہ اَلتَّوَکُّلُ هُوَ التَّمَسُّکُ بِالْحَقِّ وَ الْاِنْقِطَاعُ عَنِ الْخَلْقِ ،قولہ **وَالْاِعْتِصَامُ** وَهُوَالتَّشَبُّثُ وَ التَّمَسُّکُ.

ترجمہ: ماتن کے قول ''التوکّل'' کا معنیٰ ہے: حق تعالیٰ سے مضبوط تعلّق قائم کرنا اور مخلوق سے الگ ہو جانا اور ماتن کے قول ''الاعتصام'' کا معنیٰ ہے وابستہ رہنا اور مضبوطی سے تھامنا۔

شرح: توکل کے معنیٰ تمام خلائق سے اپنے اعتماد کو ہٹا کر صرف خالق پر اعتماد اور بھروسہ کرنا

اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ فِی الْمَنْطِقِ

(کتاب ''تھذیب'' کی دو قسموں میں سے) پہلی قسم علمِ منطق کے بارے میں ہے۔

قولہ اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ لَمَّاعُلِمَ ضِمْناً فِیْ قَوْلِهٖ فِیْ تَحْرِیْرِ الْمَنْطِقِ وَالْکَلَامِ اَنَّ کِتَابَهٗ عَلٰی قِسْمَیْنِ لَمْ یَحْتَجْ اِلَی التَّصْرِیْحِ بِهٰذَا فَصَحَّ تَعْرِیْفُ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ بِلَامِ الْعَهْدِ لِکَوْنِهٖ مَعْهُوْداً ضِمْناً وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُقَدِّمَةِ فَاِنَّهَالَمْ یُعْلَمْ وُجُوْدُهَا سَابِقاً فَلَمْ تَکُنْ مَعْهُوْدَةً فَلِذَا نَکَّرَهَاوَقَالَ مُقَدِّمَةٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول: القسم الاوّل: جب ماتن کے قول ''فی تحریر المنطق والکلام'' میں ضمناً معلوم ہو گیا کہ اُن کی کتاب (تھذیب) دو قسموں پر مشتمل ہے تو اس بات (ماتن کی کتاب دو قسموں پر مشتمل ہے) کی صراحت کی ضرورت اور حاجت نہ رہی۔ پس ''القسم الاوّل'' کو ضمناً معہود ہونے کی وجہ سے الف لام عہدِ خارجی کے ذریعہ معرفہ ذکر کرنا صحیح ہے۔ اور یہ لفظ ''القسم الاوّل'' لفظ مقدمہ کے برعکس ہے کیونکہ مقدمہ کا وجود ماقبل میں معلوم نہیں ہوا پس (مقدمہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے) معہود بھی نہیں تھا۔ اسی وجہ سے ماتن نے ''مقدمہ'' کہتے ہوئے اسے نکرہ ذکر کیا ہے۔

شرح

''القسم الأوّل'' کا تعارف

قسم اوّل منطق کے مسائل کے بیان میں ہے اور اس میں پہلا عنوان ''مقدمہ'' ہے اور ''مقدمہ'' میں تعریف موضوع اور غرض وغایت وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے۔ انشاء اللہ ماتن بھی مقدمہ میں انہی اُمور سے بحث فرمائیں گے۔

لیکن اس سے پہلے ''قول القسم الأوّل'' میں شارح، ماتن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض سے پہلے تمہید کے طور پر ایک ضابطہ سمجھئے:

اُلف، لام عہدِ خارجی کے استعمال کا ضابطہ

یہ ہے کہ ضمیر غائب کا استعمال اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ ماقبل میں اس کا تذکرہ نہ آیا ہو (یعنی مرجع نہ آیا ہو) بالکل اسی طرح اُلف، لام عہدِ خارجی کا استعمال بھی اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ معہودِ خارجی کا تذکرہ ماقبل میں نہ آیا ہو۔

''القسم الأوّل'' سے متعلق اعتراض مقدّر

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ یہاں دو عنوان ہیں:

(۱) القسم الأوّل (۲) مقدمۃ۔

ماتن نے پہلے عنوان ''القسم الأوّل'' کو لام عہد خارجی کے ذریعہ معرفہ ذکر کیا ہے اور دوسرے عنوان ''مقدمہ'' کو نکرہ ذکر کیا ہے۔ حالانکہ پہلے عنوان ''القسم الأوّل'' کو اُلف، لام کے ساتھ ذکر کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ''القسم الأوّل'' میں اُلف لام عہد خارجی ہے اور یہ ماقبل میں معہود خارجی کے ذکر کا تقاضہ کرتا ہے۔ یعنی اُلف لام یہ تقاضہ کرتا ہے کہ ماقبل میں ماتن نے یہ تذکرہ کیا ہو کہ ان کتاب دو قسموں پر مشتمل ہے۔ حالانکہ ماتن نے ماقبل میں اس بات کی تصریح نہیں فرمائی ہے کہ ان کی کتاب دو قسموں پر مشتمل ہے لہذا چاہیے تھا کہ ماتن اسکو ''قسم أوّل'' نکرہ ذکر کرتے جیسا کہ ''مقدمۃ'' کو بغیر اُلف، لام کے ذکر کیا ہے۔

اعتراضِ مقدّر کا جواب

یہ بات درست ہے کہ اَلف، لام عہد خارجی کا استعمال اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک کہ معہود خارجی کا ماقبل میں تذکرہ نہ آیا ہو لیکن یہ ضروری نہیں ہے معہود خارجی کا تذکرہ صراحت ہی کے ساتھ ہو بلکہ معہود خارجی کا ضمنی تذکرہ بھی کافی ہے۔

اور یہاں ماتن کے قول ''فی تحریر المنطق والکلام'' میں ضمناً یہ بات آ چکی ہے کہ ماتن کی کتاب دو قسموں پر مشتمل ہے لہذا قسم اوّل کا ضمناً تذکرہ ہونے کی وجہ سے الف، لام کے ساتھ معرفہ ذکر کرنا جائز ہے بخلاف ''مقدمۃ'' کے کہ اس کا تذکرۃ ماقبل میں نہ صراحت کے ساتھ آیا ہے اور نہ ہی ضمناً آیا ہے لہذا اُس کا نکرۃ ذکر کرنا ہی ضروری ہے۔ اَلف لام کے ساتھ معرفہ ذکر کرنا جائز نہیں ہے۔

قولہ فِی الْمَنْطِقِ فَاِن قِیْلَ لَیْسَ الْقِسْمُ الْاَوَّلُ اِلَّا الْمَسَائِلَ الْمَنْطِقِیَّةَ فَمَا تَوْجِیْهُ الظَّرْفِیَّةِ؟ قُلْتُ یَجُوْزُ اَنْ یُرَادَ بِالْقِسْمِ الْاَوَّلِ الْاَلْفَاظُ وَالْعِبَارَاتُ وَبِالْمَنْطِقِ الْمَعَانِیْ فَیَکُوْنُ الْمَعْنٰی اَنَّ هٰذِهِ الْاَلْفَاظَ فِیْ بَیَانِ هٰذِهِ الْمَعَانِیْ وَیَحْتَمِلُ وُجُوْهًا اُخَرَ وَالتَّفْصِیْلُ اَنَّ الْقِسْمَ الْاَوَّلَ عِبَارَةٌ عَنْ اَحَدِ الْمَعَانِی السَّبْعَةِ اِمَّا الْاَلْفَاظُ اَوِ الْمَعَانِیْ اَوِ النُّقُوْشُ اَوِ الْمُرَکَّبُ مِنَ الْاُثْنَیْنِ او الثلثة والمنطق عبارة عن احد معان خمسة اما الملکة او العلم بجمیع المسائل اَوْ بِالْقَدْرِ الْمُعْتَدِّبِهِ الَّذِیْ یَحْصُلُ بِهِ الْعِصْمَةُ اَوْنَفْسُ الْمَسَائِلِ جَمِیْعًا اَوْ نَفْسُ الْقَدْرِ الْمُعْتَدِّبِهِ فَیَحْصُلُ مِنْ مُلَاحَظَةِ الْخَمْسَةِ مَعَ السَّبْعَةِ خَمْسَةٌ وَّثَلَاثُوْنَ اِحْتِمَالًا یُقَدَّرُ فِیْ بَعْضِهَا الْبَیَانُ وَفِیْ بَعْضِهَا التَّحْصِیْلُ وَفِیْ بَعْضِهَا الْحُصُوْلُ حَیْثُمَا وَجَدَهُ الْعَقْلُ السَّلِیْمُ مُنَاسِبًا.

ترجمہ: ماتن کا قول ''فی المنطق'' پس اگر بطور اعتراض کہا جائے کہ ''قسم اوّل'' بعینہ مسائل

منطقیہ ہی ہیں تو (ماتن کے قول ''القسم الأوّل فی المنطق'' میں) ظرفیۃ الشیء لنفسہ کی کیا تأویل ہوگی میں بطور جواب کہوں گا کہ (قسم اوّل سے اَلفاظ اوعبارتیں اور منطق سے معانی مراد لینا ممکن ہے (قسم اوّل سے اَلفاظ اور منطق سے معانی مراد لینے کے بعد ماتن کے قول ''القسم الأوّل فی المنطق'' کا) معنی ہوگا کہ یہ اَلفاظ (القسم الأوّل) ان معانی (منطق) کے بیان میں ہیں اور (ماتن کا قول ''القسم الأول فی المنطق) دیگر توجیہات کا احتمال بھی رکھتا ہے۔ اور (ان توجیہات کی) تفصیل یہ ہے کہ ''القسم الأوّل'' سات معانی میں سے کسی ایک معنیٰ سے تعبیر ہے (یعنی ''القسم الاول'' تعبیر ہے) الفاظ سے یا معانی سے یا نقوش سے یا دو کے مجموعہ سے یا تین کے مجموعہ سے اور ''المنطق'' پانچ معانی میں سے کسی ایک معنیٰ سے تعبیر ہے (یعنی ''المنطق'' تعبیر ہے) کیفیت راسخہ فی النفس سے یا جمع مسائل کے علم سے یا مسائل کی اس معتد بہ مقدار کے علم سے جس کے ذریعہ فکری غلطی سے حفاظت حاصل ہو یا فقط جمیع مسائل سے (نہ کہ اس کے علم سے) یا فقط مسائل کی معتد بہ مقدار سے (نہ کہ اس کے علم سے) پس پینتیس احتمالات حاصل ہوں گے پھر بعض احتمالات میں (منطق کا مضاف) لفظ بیان مقدّر ہوگا اور بعض احتمالات میں لفظ تحصیل اور بعض احتمالات میں لفظِ حصول جہاں کہیں عقل سلیم جس لفظ کو مناسب سمجھے۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے تین اُمور کا بیان ہے:

(۱) ''القسم الأوّل فی المنطق'' میں ظرفیۃ الشیء لنفسہ کا اعتراض

(۲) اعتراض کا اجمالی جواب

(۳) اعتراض کا تفصیلی جواب

شارح کے ذکر کردہ اعتراض کا سمجھنا ظرفیت سے متعلق ایک ضابطہ کے سمجھنے پر موقوف ہے

ظرفیت سے متعلق ضابطہ

''فی'' کا مابعد ''فی'' کے ماقبل کے لئے ظرف ہوتا ہے اور ''فی'' کا ماقبل ''فی'' کے مابعد کیلئے مظروف ہوتا ہے اور ظرف، مظروف ایک دوسرے کے غیر ہوتے ہیں جیسے ''الماء فی الکوز'' میں ''الماء'' مظروف ہے اور ''الکوز'' ظرف ہے اور یہ دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں پس اگر ظرف اور مظروف

ایک دوسرے کے غیر نہ ہوں بلکہ عین ہوں تو ظرفیۃ الشیٔ لنفسہ لازم آئے گی اور یہ تمام علماء کے نزدیک باطل ہے جیسے: الماءُ فی الماءِ

ظرفیّۃ الشیٔ لنفسہ کا اعتراض

اعتراض یہ ہے کہ ماتن کے قول ''القسم الأول'' مظروف ہے اور ''المنطق'' ظرف ہے اور ''القسم الأول'' سے مراد ''المسائل المنطقیۃ'' ہے اور ''المنطق'' سے مراد بھی ''المسائل المنطقیۃ'' ہے تو معنی ہوئے ''المسائل المنطقیۃ فی المسائل المنطقیۃ'' پس ظرفیّۃ الشیٔ لنفسہ لازم آئی جو کہ باطل ہے۔

اجمالی جواب

اجمالی جواب یہ ہے کہ ''القسم الأول'' سے مراد اَلفاظ اور عبارات ہیں اور ''المنطق'' سے مراد معانی ہیں تو اب معنی ہوئے ''ھذہ الألفاظ والعبارات فی ھذہ المعانی'' اور اَلفاظ و معانی ایک دوسرے کے غیر ہیں لہذا کوئی اعتراض باقی نہ رہا۔

تفصیلی جواب

تفصیلی جواب سے قبل بطور تمہید دو باتیں سمجھئے:

پہلی بات: یہ ہے کہ تین چیزیں ہوتی ہیں (۱) اَلفاظ (۲) معانی (۳) نقوش۔

اَلفاظ: مایتلفظ بھا الانسان (جن کا انسان تلفظ کرے)

معانی: وہ مفہومات جن پر اَلفاظ دلالت کرتے ہیں۔

نقوش: اَلفاظ کو سمجھنے کیلئے کاتبوں کے ہاں حروف کی جو صورتیں اور نقشے مقرر ہیں اسے نقوش کہتے ہیں۔

دوسری بات

یہ ہے کہ جو بھی کتاب ہو اس میں سات احتمال ہوتے ہیں بایں طور کہ کتاب سے مراد (۱) صرف اَلفاظ یا (۲) صرف معانی یا (۳) صرف نقوش یا (۴) اَلفاظ و معانی کا مجموعہ یا (۵) اَلفاظ و نقوش کا مجموعہ یا (۶) معانی و نقوش کا مجموعہ یا (۷) اَلفاظ معانی اور نقوش تینوں کا مجموعہ ہو۔

اسی بات کو مختصراً یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ کتاب سے مراد یا صرف اَلفاظ یا صرف معانی یا صرف نقوش یا مرکّب من الاثنین یا مرکّب من الثلاث ہو۔

اب سمجھئے کہ جس طرح کتاب میں سات احتمال ہیں اسی طرح ''القسم الأوّل'' بھی کتاب کا ایک جز ہے لہذا اس میں بھی سات احتمال ہوں گے کہ ''القسم الأول سے مراد (۱) صرف اَلفاظ یا (۲) صرف معانی یا (۳) صرف نقوش یا (۴) اَلفاظ و معانی کا مجموعہ یا (۵) اَلفاظ و نقوش کا مجموعہ یا (۶) معانی و نقوش کا مجموعہ یا (۷) اَلفاظ معانی اور نقوش تینوں کا مجموعہ ہو۔

''المنطق'' میں پانچ احتمال ہیں بایں طور کہ ''المنطق سے مراد ملکہ منطق (مہارت) یا علم منطق کے تمام مسائل کا علم یا علم منطق کے اتنے مسائل کا علم جس سے خطأ فی الفکر سے حفاظت ہو یا علم منطق کے تمام مسائل یا علم منطق کے اتنے مسائل جس سے خطأ فی الفکر سے حفاظت ہو۔

''المنطق'' کے پانچ احتمالات کو ''القسم الأول'' کے سات احتمالات میں ضرب دینے سے کل پینتیس احتمالات نکل آتے ہیں جن کی تفصیل اس طرح ہے کہ ''المنطق'' کے پہلے احتمال (ملکہ) کے ساتھ ''القسم الأول'' کے سات احتمالات اور ''المنطق'' کے دوسرے احتمال (منطق کے تمام مسائل کے علم) کے ساتھ ''القسم الأول کے سات احتمالات: یہ کل چودہ احتمالات ہو گئے۔

اور ''المنطق'' کے تیسرے احتمال (علم منطق کے اتنے مسائل کا علم جس سے خطأ فی الفکر سے حفاظت ہو) کے ساتھ ''القسم الأول'' کے سات احتمالات کل اکیس احتمالات ہو گئے۔

اور ''المنطق'' کے چوتھے احتمال (علم منطق کے تمام مسائل) کے ساتھ ''القسم الأول'' کے سات احتمالات یہ کل اٹھائیس احتمالات ہو گئے۔

اور ''المنطق'' کے پانچویں احتمال (علم منطق کے اتنے مسائل جس سے خطأ فی الفکر سے حفاظت ہو) کے ساتھ ''القسم الأول کے سات احتمالات یہ کل پینتیس احتمالات ہو گئے۔

اب کبھی ''فی المنطق'' میں لفظ منطق سے پہلے لفظ حصول مقدر ہوگا اور کبھی لفظ تحصیل اور کبھی لفظ بیان مقدر ہوگا جن کی تفصیل اس طرح ہے کہ ''القسم الأول'' کے سات احتمال ملکہ منطق کے ساتھ ان

صورتوں میں لفظ تحصیل[۱] مقدّر رہوگا اور ''القسم الأول'' کے سات احتمال اور منطق کے تمام مسائل کا علم یا منطق کے اتنے مسائل کا علم جس سے خطأ فی الفکر سے حفاظت ہو جائے ان صورتوں میں لفظ تحصیل یا حصول[۲] مقدّر رہوگا اور ''القسم الأول'' کے سات احتمال اور منطق کے تمام یا اتنے مسائل جس سے خطأ فی الفکر سے حفاظت ہو جائے ان صورتوں میں لفظ بیان[۳] مقدّر رہوگا اور کسی بھی صورت میں ظرفیۃ الشیء لنفسہ کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

پینتیس احتمالات کا نقشہ

شرح تہذیب کے محشی نے ان پینتیس احتمالات کو ذہن نشین کرنے کیلئے نقشہ ذکر فرمایا ہے۔

المنطق میں پانچ احتمال القسم الأول میں سات احتمال	۱-الملکة	۲-العلم بجمیع المسائل	۳-العلم بالقدر المعتد به	۴- نفس جمیع المسائل	۵- نفس القدر المعتد به
۱۔ألفاظ فقط	تحصیل	تحصیل أوحصول	تحصیل أوحصول	بیان	بیان
۲۔معانی فقط	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً
۳۔نقوش فقط	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً
۴۔ألفاظ ومعانی	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً
۵۔ألفاظ ونقوش	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً
۶۔معانی ونقوش	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً
۷۔ألفاظ ومعانی ونقوش	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً

مذکورہ بالا نقشہ کے مطابق ماتن کے قول ''القسم الأول فی المنطق'' کا معنی ہوگا مثلاً: ''الألفاظ فی تحصیل الملکة'' یا ''المعانی فی تحصیل الملکة'' یا ''النقوش فی تحصیل الملکة الخ'' اسی طرح پینتیس احتمالات کو سمجھ لینا چاہیے۔

(۱) لفظ تحصیل مقدّر رہوگا اس لئے کہ ملکہ کیفیت راسخہ کا نام ہے اور یہ کیفیت تحصیل کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔

(۲) لفظ تحصیل یا حصول مقدّر رہوگا اس لئے کہ اگر ''العلم بجمیع المسائل أو العلم بالقدر المعتدبه'' میں علم کسبی مراد ہو تو ان دونوں صورتوں میں لفظ تحصیل مقدّر رہوگا اور اگر علم وہبی مراد ہو تو ان دونوں صورتوں میں لفظ حصول مقدّر رہوگا۔

(۳) لفظ بیان مقدّر رہوگا اسلئے کہ نفس جمیع المسائل اور نفس القدر المعتد بہ دونوں صورتوں میں نفس مسائل نفس الأمر میں ثابت ہیں خواہ وہ خود سے حاصل ہوں خواہ ان کا کسب کیا جائے۔

اسی بات کو مختصراً یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ کتاب سے مراد یا صرف اَلفاظ یا صرف معانی یا صرف نقوش یا مرکّب من الاثنین یا مرکّب من الثلاث ہو۔

اب سمجھئے کہ جس طرح کتاب میں سات احتمال ہیں اسی طرح ''القسم الأوّل'' بھی کتاب کا ایک جزء ہے لہذا اس میں بھی سات احتمال ہوں گے کہ ''القسم الأول سے مراد (۱) صرف اَلفاظ یا (۲) صرف معانی یا (۳) صرف نقوش یا (۴) اَلفاظ و معانی کا مجموعہ یا (۵) اَلفاظ و نقوش کا مجموعہ یا (۶) معانی و نقوش کا مجموعہ یا (۷) اَلفاظ معانی اور نقوش تینوں کا مجموعہ ہو۔

''المنطق'' میں پانچ احتمال ہیں بایں طور کہ ''المنطق سے مراد ملکہ منطق (مہارت) یا علم منطق کے تمام مسائل کا علم یا علم منطق کے اتنے مسائل کا علم جس سے خطأ فی الفکر سے حفاظت ہو یا علم منطق کے تمام مسائل یا علم منطق کے اتنے مسائل جس سے خطأ فی الفکر سے حفاظت ہو۔

''المنطق'' کے پانچ احتمالات کو ''القسم الأول'' کے سات احتمالات میں ضرب دینے سے کل پینتیس احتمالات نکل آتے ہیں جن کی تفصیل اس طرح ہے کہ ''المنطق'' کے پہلے احتمال (ملکہ) کے ساتھ ''القسم الأول'' کے سات احتمالات اور ''المنطق'' کے دوسرے احتمال (منطق کے تمام مسائل کے علم) کے ساتھ ''القسم الأول کے سات احتمالات: یہ کل چودہ احتمالات ہو گئے۔

اور ''المنطق'' کے تیسرے احتمال (علم منطق کے اتنے مسائل کا علم جس سے خطأ فی الفکر سے حفاظت ہو) کے ساتھ ''القسم الأول'' کے سات احتمالات کل اکیس احتمالات ہو گئے۔

اور ''المنطق'' کے چوتھے احتمال (علم منطق کے تمام مسائل) کے ساتھ ''القسم الأول'' کے سات احتمالات یہ کل اٹھائیس احتمالات ہو گئے۔

اور ''المنطق'' کے پانچویں احتمال (علم منطق کے اتنے مسائل جس سے خطأ فی الفکر سے حفاظت ہو) کے ساتھ ''القسم الأول کے سات احتمالات یہ کل پینتیس احتمالات ہو گئے۔

اب کبھی ''فی المنطق'' میں لفظ منطق سے پہلے لفظ حصول مقدّر ہوگا اور کبھی لفظ تحصیل اور کبھی لفظ بیان مقدر ہوگا جن کی تفصیل اس طرح ہے کہ ''القسم الأول'' کے سات احتمال ملکہ منطق کے ساتھ ان

صورتوں میں لفظ تحصیل [۱] مقدر رہوگا اور ''القسم الأول'' کے سات احتمال اور منطق کے تمام مسائل کا علم یا منطق کے اتنے مسائل کا علم جس سے خطأ فی الفکر سے حفاظت ہو جائے ان صورتوں میں لفظ تحصیل یا حصول [۲] مقدر رہوگا اور ''القسم الأول'' کے سات احتمال اور منطق کے تمام یا اتنے مسائل جس سے خطأ فی الفکر سے حفاظت ہو جائے ان صورتوں میں لفظ بیان [۳] مقدر رہوگا اور کسی بھی صورت میں ظرفیۃ الشیء لنفسہ کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

پینتیس احتمالات کا نقشہ

شرح تہذیب کے محشی نے ان پینتیس احتمالات کو ذہن نشین کرنے کیلئے نقشہ ذکر فرمایا ہے۔

المنطق میں پانچ احتمال القسم الأول میں سات احتمال	۱-الملکة	۲-العلم بجمیع المسائل	۳-العلم بالقدر المعتد به	۴- نفس جمیع المسائل	۵- نفس القدر المعتد به
۱۔ألفاظ فقط	تحصیل	تحصیل أوحصول	تحصیل أوحصول	بیان	بیان
۲۔معانی فقط	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً
۳۔نقوش فقط	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً
۴۔ألفاظ ومعانی	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً
۵۔ألفاظ ونقوش	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً
۶۔معانی ونقوش	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً
۷۔ألفاظ ومعانی ونقوش	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً	أیضاً

مذکورہ بالا نقشہ کے مطابق ماتن کے قول ''القسم الأول فی المنطق'' کا معنی ہوگا مثلاً: ''الألفاظ فی تحصیل الملکة'' یا ''المعانی فی تحصیل الملکة'' یا ''النقوش فی تحصیل الملکة الخ'' اسی طرح پینتیس احتمالات کو سمجھ لینا چاہیے۔

(۱) لفظ تحصیل مقدر رہوگا اس لئے کہ ملکہ کیفیت راسخہ کا نام ہے اور یہ کیفیت تحصیل کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی۔

(۲) لفظ تحصیل یا حصول مقدر رہوگا اس لئے کہ اگر ''العلم بجمیع المسائل أو العلم بالقدر المعتدبه'' میں علم کسبی مراد ہو تو ان دونوں صورتوں میں لفظ تحصیل مقدر رہوگا اور اگر علم وہبی مراد ہو تو ان دونوں صورتوں میں لفظ حصول مقدر رہوگا۔

(۳) لفظ بیان مقدر رہوگا اسلئے کہ نفس جمیع المسائل اور نفس القدر المعتد بہ دونوں صورتوں میں نفس مسائل نفس الأمر میں ثابت ہیں خواہ وہ خود سے حاصل ہوں خواہ ان کا کسب کیا جائے۔

مُقَدِّمَة

(یہ) مقدمہ (ہے)۔

قَوْلُهُ مُقَدِّمَةٌ أَیْ هٰذِهِ مُقَدِّمَةٌ بُیِّنَ فِیْهَا أُمُوْرٌ ثَلٰثَةٌ رَسْمُ الْمَنْطِقِ وَبَیَانُ الْحَاجَةِ اِلَیْهِ وَمَوْضُوْعُهٗ وَهِیَ مَأْخُوْذَةٌ مِنْ مُّقَدِّمَةِ الْجَیْشِ وَالْمُرَادُ مِنْهَاهٰهُنَا اِنْ کَانَ الْکِتَابُ عِبَارَةً عَنِ الْأَلْفَاظِ وَالْعِبَارَاتِ طَائِفَةٌ مِنَ الْکَلَامِ قُدِّمَتْ أَمَامَ الْمَقْصُوْدِ لِارْتِبَاطِ الْمَقْصُوْدِ بِهَاوَنَفْعِهَا فِیْهِ وَاِنْ کَانَ عِبَارَةً عَنِ الْمَعَانِیْ فَالْمُرَادُ مِنَ الْمُقَدِّمَةِ طَائِفَةٌ مِنَ الْمَعَانِیْ یُوْجِبُ الْاِطِّلَاعُ عَلَیْهَا بَصِیْرَةً فِی الشُّرُوْعِ وَتَجْوِیْزُ الْاِحْتِمَالَاتِ الْأُخَرِ فِی الْکِتَابِ یَسْتَدْعِیْ جَوَازَهَا فِی الْمُقَدِّمَةِ الَّتِیْ هِیَ جُزْءُهٗ لٰکِنَّ الْقَوْمَ لَمْ یَزِیْدُوْا عَلَی الْأَلْفَاظِ وَالْمَعَانِیْ فِیْ هٰذَاالْبَابِ.

ترجمہ: ماتن کا قول ''مُقَدِّمَةٌ''، یعنی یہ مقدمہ ہے اس میں تین اُمور بیان کیے جائیں گے:
(۱) منطق کی تعریف (۲) منطق کی ضرورت کا بیان (۳) منطق کا موضوع
اور یہ (لفظ مقدمہ) مقدمہ الجیش سے لیا گیا ہے اور اگر کتاب اُلفاظ اور عبارات کا نام ہو تو یہاں مقدمہ سے مراد کلام کا وہ حصہ ہے جو مقصود سے مقدم کیا جائے مقصود کا اس (حصہ) سے ربط ہونے کی وجہ سے اور اس (حصہ) کا مقصود کیلئے مفید ہونے کی وجہ سے اور اگر کتاب معانی کا نام ہو تو مقدمہ سے مراد معانی کا وہ حصہ ہے کہ جس پر مطلع ہونا فن کے شروع کرنے میں بصیرت کا موجب ہے اور کتاب میں (اُلفاظ و معانی کے علاوہ) دیگر احتمالات کو جائز قرار دینا اس مقدمہ میں بھی ان دیگر احتمالات کے جواز کا تقاضہ کرتا ہے جو مقدمہ اس کتاب کا جز ہے لیکن قوم نے اس مقدمہ کے باب میں اُلفاظ اور معانی پر (دیگر احتمالات کا) اضافہ نہیں کیا ہے۔

شرح

''مقدمۃ'' سے متعلق پانچ قسم کی تحقیقات

شارح کی غرض اپنے اس قول سے ماتن کے قائم کردہ عنوان ''مقدّمہ'' سے متعلق متعدد قسم کی تحقیقات کو ذکر کرنا ہے شارح نے چار قسم کی تحقیقات ذکر فرمائی ہیں جبکہ کل تحقیقات پانچ ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) تحقیق ترکیبی [۱] (۲) تحقیق صیغوی [۲] (۳) تحقیق اشتمالی [۳] (۴) تحقیق مأ خذی [۴]

(۵) تحقیق معنوی [۵]

شارح نے ان پانچ تحقیقات میں سے چار کو ذکر کیا ہے اور تحقیق صیغوی کو ذکر نہیں کیا نیز تحقیق معنوی سے متعلق سوال مقدر کا جواب ذکر کیا ہے۔

۱: ''مقدمۃ'' کی تحقیق ترکیبی

لفظِ ''مقدمہ'' کی ترکیب میں پانچ احتمالات ہیں۔

پہلا احتمال: یہ ہے کہ لفظِ ''مقدمہ'' کو مبتدا محذوف کی خبر ہونے کی بناء پر مرفوع پڑھا جائے اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی: ھذہ مقدّمۃ۔ شارح نے اسی احتمال کو اختیار فرمایا ہے۔

دوسرا احتمال: یہ ہے کہ لفظِ ''مقدمہ'' کو خبر محذوف کے مبتدا ہونے کی بناء پر مرفوع پڑھا جائے اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی: مقدّمۃ ھذہ۔

تیسرا احتمال: یہ ہے کہ لفظ ''مقدمہ'' کو فعل محذوف ''خُذ'' کے مفعول بہ ہونے کی بناء پر منصوب پڑھا جائے اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی: خُذ مقدّمہ۔

چوتھا احتمال: یہ ہے کہ لفظ ''مقدمہ'' کو مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور پڑھا جائے۔ اس

---

(۱) تحقیق ترکیبی کا مطلب: تحقیق ترکیبی کا مطلب یہ ہے کہ لفظ مقدمہ ترکیب میں کیا واقع ہو رہا ہے۔

(۲) تحقیق صیغوی کا مطلب: تحقیق صیغوی کا مطلب یہ ہے کہ لفظ مقدمہ کونسا صیغہ ہے۔ اور کس بحث کا صیغہ ہے۔

(۳) تحقیق اشتمالی کا مطلب: تحقیق اشتمالی کا مطلب یہ ہے کہ ''مقدمہ'' کن چیزوں پر مشتمل ہے۔

(۴) تحقیق مأ خذی کا مطلب: تحقیق مأ خذی کا مطلب یہ ہے کہ لفظ مقدمہ کس لفظ سے مأ خوذ ہے۔

(۵) تحقیق معنوی کا مطلب: تحقیق معنوی کا مطلب یہ ہے کہ لفظ مقدمہ کا کیا معنی اور مراد ہے۔

صورت میں مضاف محذوف ہوگا اور پھر مقدمہ، مضاف الیہ محذوف کے ساتھ ملکر مبتدا محذوف کی خبر ہوگی اور تقدیر عبارت یہ ہوگی " هذا بحثُ مقدّمةٍ "

پانچواں احتمال: یہ ہیکہ لفظِ "مقدمہ" کو بغیر کسی اعراب کے ساکن پڑھا جائے جیسا کہ کلام عرب میں اَعداد کو بغیر اعراب کے اثنان، ثلثۃ، اَربع ساکن پڑھا جاتا ہے

پانچ احتمالات میں سے راجح احتمال

مذکورہ پانچ احتمالات میں سے پہلا احتمال راجح ہے۔ اور باقی تمام احتمالات مرجوح[1] ہیں۔

۲: "مقدمہ" کی تحقیق صیغوی

لفظِ "مقدمہ" کی تحقیق صغیوی میں دو احتمال ہیں:

پہلا احتمال: یہ ہے کہ "مقدمہ" دال کے کسرہ کے ساتھ "مفعّلۃ" کے وزن پر باب تفعیل سے اسم فاعل واحد مؤنث کا صیغہ ہو۔

پہلے احتمال پر اعتراض

"مقدمہ" کو اسم فاعل کا صیغہ پڑھنے کی صورت میں معنوی لحاظ سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہیکہ مقدمہ (اسم فاعل) کا معنی ہے آگے کرنے والا حالانکہ یہ خود آگے ہوتا ہے آگے نہیں کرتا۔

پہلا جواب: یہ ہیکہ "مقدمہ" بمعنی "متقدمۃ" ہے اور متقدمہ کا معنی ہے آگے ہونے والا چونکہ "مقدمہ" بھی مقصود سے پہلے ہوتا ہے اس لئے یہ احتمال صحیح ہوا۔

---

(۱) دوسرے احتمال کے مرجوح ہونے کی وجہ: دوسرے احتمال کے مرجوح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں نکارتِ مبتدا لازم آتی ہے جو کہ نحاۃ کے ہاں ناجائز ہے۔

تیسرے اور چوتھے احتمال کے مرجوح ہونے کی وجہ: تیسرے اور چوتھے احتمال کے مرجوح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں کثرت حذف کی خرابی لازم آتی ہے بایں طور کہ تیسرے احتمال میں "خذ" محذوف ماننے کی وجہ سے فعل اور فاعل دونوں محذوف ہیں اور چوتھے احتمال میں مبتدا (هذا) اور مضاف (بحث) دونوں محذوف ہیں۔

پانچویں احتمال کے مرجوح ہونے کی وجہ: پانچویں احتمال کے مرجوح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ "مقدمہ" بغیر اعراب کے ساکن پڑھنے کی صورت میں مبنی ہوگا اسلئے کہ یہ اسم متمکن ہے اور اسم متمکن بدون اعراب وترکیب کے مبنی ہوتا ہے، اور مبنی معرب کے مقابلہ میں خلاف اَصل ہے۔

دوسرا جواب: یہ ہیکہ ''مقدمہ'' باب تفعیل ہی سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اس کا معنی ''آگے کرنے والا'' صحیح ہے اس لئے کہ یہ مقدمہ اس آدمی کو آگے کرنے والا ہے جو اس کا پڑھنے والا (جاننے والا) ہے اس آدمی کے بنسبت جو اس مقدمہ سے جاھل ہے۔

دوسرا احتمال: یہ ہیکہ ''مقدمہ'' دال کے فتحہ کے ساتھ ''مفعّلۃ'' کے وزن پر باب تفعیل سے اسم مفعول واحد مؤنث کا صیغہ ہو اور اس کا معنی ہوگا ''آگے کیا ہوا'' لیکن علماء نے اس احتمال کو پسند نہیں کیا۔

۳۔ ''مقدمہ'' کی تحقیق اشتمالی

شارح نے فرمایا کہ ''مقدمہ'' تین چیزوں پر مشتمل ہے:

(۱) منطق کی تعریف (۲) منطق پڑھنے کی حاجت (۳) منطق کا موضوع

سوال: ماتن نے ''مقدمہ'' میں منطق کی غرض وغایت کیوں بیان نہیں فرمائی؟

جواب: ماتنؒ نے تعریف ہی ایسی ذکر کی ہے جس کے ضمن میں غرض وغایت کا ذکر موجود ہے

۴۔ ''مقدمہ'' کی تحقیق مأخذی

شارح نے فرمایا کہ لفظِ ''مقدمہ'' مقدمۃ الجیش سے مأخوذ ہے اور مقدمہ الجیش اس گروہ کو کہتے ہیں جو لشکر سے پہلے جا کر پڑاؤ کا انتظام کر لے اور پانی گھاس وغیرہ ضروریات کو مدنظر رکھے اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح مقدمۃ الجیش پہلے جا کر پڑاؤ کا انتظام کرتا ہے اور بعد میں آنے والوں کو راحت وآسانی ہوتی ہے کوئی مشکل پیش نہیں آتی اسی طرح ''مقدمۃ'' کے شروع میں پڑھ لینے سے بعد میں آنے والے مسائل کو سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے کوئی مشکل پیش نہیں آتی۔

۵۔ ''مقدمۃ'' کی تحقیق معنوی

شارح نے ''مقدمۃ'' کے معنی اور مراد میں دو احتمال بیان فرمائے ہیں:

پہلا احتمال: یہ ہیکہ اگر کتاب ''تہذیب'' اُلفاظ اور عبارات کا نام ہو تو ''مقدمۃ'' سے مراد مقدمۃ الکتاب ہوگا اور مقدمۃ الکتاب کی تعریف یہ ہیکہ ''کلام کا وہ حصہ جس کو مقصود مسائل سے مقدم کیا جائے اس حصہ کیساتھ مسائل کا تعلق ہونے کی وجہ سے اور اس حصہ کے مقصود مسائل میں مفید ہونے کی وجہ سے۔

دوسرا احتمال: یہ ہیکہ اگر کتاب ''تہذیب'' معانی کا نام ہوتو ''مقدمۃ'' سے مراد مقدمۃ العلم ہوگا اور مقدمۃ العلم کی تعریف یہ ہے کہ معانی کا وہ حصہ ہے جس کو مقصود سے مقدم کیا جائے تا کہ اس کو پڑھ لینے سے جس علم کو پڑھنا مقصود ہے اس کو بصیرت کے ساتھ شروع کیا جا سکے

پہلے احتمال پر اعتراض مقدر

سوال یہ ہے کہ جس طرح ''القسم الأول'' کتاب کا ایک جز ہے اور اس میں سات احتمالات بیان کیے گئے تھے اسی طرح ''مقدمۃ'' بھی کتاب کا ایک جز ہے اس میں بھی سات احتمالات بیان کرنے چاہیے لیکن شارحؒ نے صرف دو احتمال بیان کئے ہیں

جواب: جواب یہ ہے کہ مناطقہ نے ''مقدمۃ'' میں صرف یہی دو احتمال بیان کیے ہیں اسی لئے شارح نے بھی صرف انہی دو کے تذکرہ پر اکتفاء فرمایا۔

اَلْعِلْمُ اِنْ کَانَ اِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ فَتَصْدِیْقٌ وَاِلَّا فَتَصَوُّر

علم اگر نسبت (خبریہ ثبوتیہ یا سلبیہ) کا اعتقاد ہے تو تصدیق ہے ورنہ (یعنی اگر علم نسبت کا اعتقاد نہ ہو) تو تصور ہے۔

قولہ اَلْعِلْمُ هُوَ الصُّوْرَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الشَّیْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ وَالْمُصَنِّفُ لَمْ یَتَعَرَّضْ لِتَعْرِیْفِهٖ اِمَّا لِلْاِکْتِفَاءِ بِالتَّصَوُّرِ بِوَجْهٍ مَّا فِیْ مَقَامِ التَّقْسِیْمِ وَاِمَّا لِاَنَّ تَعْرِیْفَ الْعِلْمِ مَشْهُوْرٌ مُسْتَفِیْضٌ وَاِمَّا لِاَنَّ الْعِلْمَ بَدِیْهِیُّ التَّصَوُّرِ عَلٰی مَا قِیْلَ.

ترجمہ: عقل میں شیء سے حاصل ہونے والی صورت ہی علم ہے اور ماتنؒ نے علم کی تعریف کو نہیں چھیڑا یا تو علم کی تقسیم کے مقام پر علم کے کسی نہ کسی طرح متصور رہونے پر اکتفاء کرتے ہوئے یا اس وجہ سے کہ علم کی تعریف مشہور و معروف ہے یا اس لئے کہ علم ایک قول کے مطابق بدیہی التصور ہے۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے دو ہیں (۱) علم کی تعریف (۲) ماتن تہذیب پر علم کی تعریف نہ

کرنے کی وجہ سے وارد کیے جانے والے اعتراض مقدر کے تین جواب۔

تہذیب کی عبارت کی اجمالی تشریح

ماتن تہذیب علامہ تفتازانیؒ نے اپنی عبارت ''العلم ان کان اذعانا للنسبۃ فتصدیق والا فتصوّر'' میں علم کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) تصور (۲) تصدیق

اور اگلی عبارت ''ویقتسمان بالضرورۃ الضرورۃ والاکتساب بالنظر'' میں تصوّر اور تصدیق میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) تصدیق بدیہی (۲) تصدیق نظری اور اسی طرح (۱) تصور بدیہی (۲) تصور نظری

یاد رکھئے! کہ تصدیق کے اندر نسبت خبریہ ہوتی ہے اور تصور میں نسبت خبریہ نہیں ہوتی تو اب علم کی تقسیم یوں ہوگی کہ اگر نسبت خبریہ کا اذعان ہو تو اس علم کا نام تصدیق ہے اور اگر نسبت خبریہ کا اذعان نہ ہو تو اس علم کا نام تصور ہے پس علم مقسم ہوا اور تصدیق و تصور اسکی قسمیں ہوگئیں

علم کی تعریف

علم کی تعریف یہ ہے ''هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل'' یعنی عقل کے نزدیک شیء سے حاصل ہونے والی صورت کا نام علم ہے۔

ماتنؒ پر عدم تعریف علم کا اعتراض مقدر

اعتراض مقدر کی تقریر سے قبل ایک ضابطہ کا بطور تمہید سمجھ لینا ضروری ہے:

ضابطہ: یہ ہے کہ جو چیز نہ من حیث الذات معلوم ہو اور نہ من حیث الوصف معلوم ہو تو اس کو مجہول مطلق کہتے ہیں اور مجہول مطلق کی تقسیم بالاتفاق ناجائز ہے اب اعتراض یہ ہے کہ ماتنؒ نے متن میں علم کی تعریف نہیں کی اور پہلے سے تقسیم شروع کر دی اور یہ تقسیم مجہول مطلق ہے جو کہ ناجائز ہے۔

پہلا جواب: یہ ہے کہ مقسم کا مقام تقسیم میں تصور بوجہ مّا کے ساتھ حاصل ہو جانا کافی ہے اور علم کے متعلق ہر کوئی جانتا ہے کہ علم کے معنی ''دانستن'' کے ہیں لہذا ہر ایک کو تصور بوجہ مّا حاصل ہے اس لئے مجہول مطلق کی تقسیم لازم نہیں آئی۔

دوسرا جواب: یہ ہیکہ علم کی تعریف مشہور ہے لہذا ماتنؒ نے شہرت پر اکتفاء کرتے ہوئے اسکی تعریف نہیں کی۔

تیسرا جواب: یہ ہیکہ علم بدہیّات میں سے ہے اور بقول امام رازیؒ بدہیات کی تعریف نہیں ہوتی بلکہ نظریات کی ہوتی ہے اس لئے ماتنؒ نے تعریف نہیں کی (یعنی مقسم کہا ہے)

ماتنؒ نے کونسے علم کی تقسیم کی ہے اور کیوں؟

علم کی اولاً دو قسمیں ہیں (۱) علم حضوری (۲) علم حصولی

علم حضوری: کسی شیء کا قوت مدرکہ کے سامنے بذات خود حاضر ہونا علم حضوری کہلاتا ہے۔

علم حصولی: کسی شیء کی صورت کا قوت مدرکہ کے سامنے حاضر ہونا علم حصولی کہلاتا ہے۔ پھر علم حضوری وحصولی میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) قدیم (۲) حادث

علم قدیم: اگر عالم قدیم ہو تو علم ''قدیم'' کہلاتا ہے۔

علم حادث: اگر عالم حادث ہو تو علم ''حادث'' کہلاتا ہے۔

پس علم کی کل چار قسمیں ہوئیں:

(۱) علم حضوری قدیم (۲) علم حضوری حادث (۳) علم حصولی قدیم (۴) علم حصولی حادث اور ان کی مثالیں یہ ہیں:

علم حضوری قدیم: جیسے اللہ تعالی کا علم اپنی ذات اور تمام کائنات کے بارے میں، فرشتوں کا علم اپنی ذات کے بارے میں۔

علم حضوری حادث: جیسے انسان کا علم اپنی ذات کے بارے میں۔

علم حصولی قدیم: جیسے فرشتوں کا علم اپنی ذات کے علاوہ دوسری چیزوں کے بارے میں۔

علم حصولی حادث: جیسے انسان کا علم اپنی ذات کے علاوہ دوسری چیزوں کے بارے میں۔

اب سمجھئے کہ ماتنؒ نے علم حصولی حادث کی تقسیم فرمائی ہے اس لئے کہ علم کی پہلی تقسیم کی اقسام تصور اور تصدیق اور دوسری تقسیم کی اقسام بدیہی اور نظری صرف علم حصولی حادث کی اقسام ہیں جبکہ علم حصولی حادث کے علاوہ علم کی دوسری اقسام بدیہی ہیں۔

قولہ اِنْ کَانَ اِذْعَاناً لِلنِّسْبَةِ أَیْ اعْتِقَاداً لِلنِّسْبَةِ الْخَبَرِیَّةِ الثُّبُوْتِیَّةِ کَالْاِذْعَانِ بِأَنَّ زَیْدًا قَائِمٌ أَوِ السَّلْبِیَّةِ کَالْاِعْتِقَادِ بِأَنَّهٗ لَیْسَ بِقَائِمٍ فَقَدِ اخْتَارَ مَذْهَبَ الْحُکَمَاءِ حَیْثُ جَعَلَ التَّصْدِیْقَ نَفْسَ الْاِذْعَانِ وَالْحُکْمِ دُوْنَ الْمَجْمُوْعِ الْمُرَکَّبِ مِنْهُ وَمِنْ تَصَوُّرِ الطَّرَفَیْنِ کَمَا زَعَمَهُ الْاِمَامُ الرَّازِیُ وَاخْتَارَ مَذْهَبَ الْقُدَمَاءِ حَیْثُ جَعَلَ مُتَعَلَّقَ الإذعان والحکم الذی هو جزءٌ أخیر للقضیة هو النسبة الخبریة الثبوتیة أو سلبیة لا وُقُوْعَ النِّسْبَةِ الثُّبُوْتِیَّةِ التَّقْیِیْدِیَّةِ أَوْلَا وُقُوْعَهَا وَسَیُشِیْرُ اِلٰی تَثْلِیْثِ أَجْزَاءِ الْقَضِیَّةِ فِیْ مَبَاحِثِ الْقَضَایَا.

ترجمہ: نسبت خبریہ ثبوتیہ یا سلبیہ کے اعتقاد کو تصدیق کہا جاتا ہے جیسے یہ اعتقاد کہ زید کھڑا ہے یا یہ اعتقاد کہ زید کھڑا نہیں ہے پس ماتنؒ نے حکماء کے مذہب کو اختیار فرمایا ہے اس لئے کہ ماتن نے صرف اعتقاد اور حکم کو تصدیق قرار دیا ہے نہ کہ حکم اور طرفین (موضوع ومحمول) کے تصوّر سے مجموعہ مرکبہ کو جیسا کہ امام رازیؒ کا زعم ہے اور (اَجزاء قضیہ کے اختلاف میں) ماتنؒ نے متقدمین کا مذہب اختیار فرمایا ہے اس طور کہ ماتنؒ نے اعتقاد اور حکم کا متعلق قضیہ کا وہ آخری جزء قرار دیا ہے جو نسبت خبریہ ثبوتیہ یا سلبیہ ہے نہ کہ اعتقاد اور حکم وقوع نسبت ثبوتیہ تقییدیہ یا لاوقوع نسبت ثبوتیہ تقییدیہ کو قرار دیا ہے اور قضایا کی مباحث میں ماتنؒ قضیہ کے اَجزاء تین ہونے کی طرف اشارہ بھی فرمائیں گے۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے دو مختلف فیہ مسائل میں ماتنؒ کے مذہب کو متعین کرنا ہے پہلا مختلف فیہ مسئلہ یہ ہیکہ آیا تصدیق بسیط ہے یا مرکب اور دوسرا مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ قضیہ کے کتنے اَجزاء ہیں؟ لیکن اس سے قبل بغرض افادہ تصدیق کی اقسام ملاحظہ فرمائیں:

تصدیق کی اقسام

تصدیق کی چار اقسام ہیں (۱) یقین (۲) جہل مرکب (۳) تقلید (۴) ظن

وجہ حصر

نسبت خبریہ کے ادراک کے وقت اس کی جانب مخالف کا احتمال باقی ہوگا یا باقی نہیں ہوگا اگر جانب مخالف کا احتمال باقی نہ ہو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو جانب مخالف کے احتمال کا زوال کسی دلیل سے ہوگا یا کلام خبری کے قائل کے ساتھ حُسنِ ظن کی وجہ سے ہوگا۔ اگر جانب مخالف کے احتمال کا زوال کسی دلیل سے ہوتو یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو دلیل صحیح سے ہوگا یا دلیل غلط سے ہوگا پس اگر جانب مخالف کے احتمال کا زوال دلیل صحیح سے ہوتو یہ یقین ہے اور اگر دلیل غلط سے ہوتو یہ جہل مرکب ہے اور اگر جانب مخالف کے احتمال کا زوال کلام خبری کے قائل کے ساتھ حُسنِ ظن کی وجہ سے ہوتو یہ تقلید ہے اور اگر نسبت خبریہ کے ادراک کے وقت جانب مخالف کا احتمال باقی ہوتو دو حال سے خالی نہیں یا تو جانب موافق کا احتمال راجح ہوگا یا مرجوح ہوگا اگر راجح ہوتو یہ ظن ہے اور اگر مرجوح ہوتو یہ وھم ہے اور اگر جانب موافق اور جانب مخالف دونوں طرف کے احتمال برابر ہوتو یہ شک ہے اور اگر نسبت خبریہ ذہن میں مستحضر ہو جانے کے بعد ذہن اس کی طرف متوجہ ہو کر کوئی فیصلہ نہ کرے تو اس کو تخییل کہا جاتا ہے۔ پس ان اقسام میں یقین، جہل مرکب، تقلید، اور ظن تصدیق کی اقسام ہیں اور وھم، شک اور تخییل تصور کی اقسام ہیں۔

تصدیق کے بسیط یا مرکب ہونے میں اختلاف

ماقبل میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ شارح کی غرض اپنے مذکورہ قول سے دو مختلف فیہ مسائل میں ماتنؒ کے مذہب کو متعین کرنا ہے پہلا مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا تصدیق بسیط ہے یا مرکب؟ اس مسئلہ میں حکماء اور امام رازیؒ کا اختلاف ہے حکماء کہتے ہیں کہ تصدیق صرف حکم کا نام ہے اور تصورات اُطراف ثلاثہ اس کیلئے شرط ہیں اور شرط الشئ خارج الشئ ہوا کرتی ہے لہذا تصدیق صرف حکم کا نام ہے اور تصور موضوع ومحمول ونسبت حکمیہ تصدیق سے خارج ہیں۔

امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ تصدیق تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے لہذا تصورات ثلاثہ تصدیق کیلئے شطر ہوئے اور شطر الشئ داخل الشئ ہوا کرتی ہے۔

حکماء اور امام رازی کے مسلکوں میں تین طرح سے فرق ہے (۱) حکماء کے نزدیک تصورات ثلاثہ تصدیق کیلئے شرط ہیں اور امام رازیؒ کے نزدیک تصورات ثلاثہ تصدیق کیلئے شطر ہے (۲) حکماء کے نزدیک حکم عین تصدیق ہے اور امام رازیؒ کے نزدیک حکم عین تصدیق نہیں ہے بلکہ جزء تصدیق ہے (۳) حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے اور امام رازیؒ کے نزدیک تصدیق مرکب ہے۔

ماتنؒ کا رجحان

شارح نے فرمایا کہ ماتنؒ کا رجحان حکماء کے مذہب کی طرف ہے کیونکہ ماتنؒ نے بھی تصدیق کو بسیط قرار دیا ہے۔

ماتنؒ کے رجحان پر قرینہ

شارح نے ماتنؒ کے رجحان پر ماتنؒ کے کلام سے قرینہ قولیہ بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماتنؒ نے تصدیق کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: اگر نسبت خبریہ کے ادراک کا اذعان ہو تو وہ تصدیق ہے اگر ماتنؒ کے ہاں امام رازی کا مذہب راجح ہوتا تو یوں فرماتے کہ ''تصدیق نسبت خبریہ اور تصورات اطراف کے مجموعہ کا نام ہے لیکن جب ماتنؒ نے یوں نہیں فرمایا تو معلوم ہو کہ ماتنؒ کا مذہب بھی وہی ہے جو حکماء کا مذہب ہے۔

قضیہ کے اجزاء میں اختلاف

دوسرا مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا قضیہ کے اجزاء تین ہیں یا چار؟

قدماء اور متاخرین کا اس میں اختلاف ہے قدماء فرماتے ہیں کہ قضیہ کے اجزاء تین ہیں:

(۱) موضوع (۲) محمول (۳) ہست اور نیست کے ذریعہ جو حکم لگتا ہے یعنی نسبت حکمیہ جیسے: زیدٌ قائمٌ میں ''زیدٌ'' موضوع ہے اور ''قائمٌ'' محمول ہے اور زید کی طرف قیام کی جو نسبت ہو رہی ہے یہ نسبت حکمیہ ہے

جبکہ متاخرین فرماتے ہیں کہ قضیہ کے اجزاء چار ہیں:

(۱) موضوع (۲) محمول (۳) وقوع نسبت تقیید یہ یا لاوقوع نسبت تقیید یہ (۴) نسبت حکمیہ۔

ماتنؒ کا رجحان

شارح نے فرمایا کہ ماتنؒ نے قدماء کا مذہب اختیار فرمایا ہے یعنی ماتنؒ کے نزدیک قضیہ کے تین اجزاء ہیں۔

ماتنؒ کے رجحان پر قرینہ

شارح نے ماتنؒ کے رجحان پر ان ہی کلام سے قرینہ قولیہ بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماتنؒ نے ''للنسبۃ'' کو ''اذعان'' کا متعلق قرار دیا ہے اور نسبت سے مراد نسبت حکمیہ ہے نسبت تقیید یہ نہیں ہے۔

اعتراض مقدر

اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ماتنؒ کی عبارت میں تو نسبت کا لفظ ہے اس کا مصداق نسبت تقیید یہ بھی ہوسکتی ہے اور نسبت خبریہ بھی تو اسکی کیا دلیل ہے کہ اس نسبت سے مراد نسبت حکمیہ ہے؟

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر نسبت سے مراد نسبت تقیید یہ ہوتی تو ماتنؒ کو قضیہ کیلئے ایک جزء اور ماننا پڑتا اور وہ قضیہ کا جزء اخیر ہوتا اس طرح سے قضیہ میں کل چار جزء ہوجاتے حالانکہ قضایا کی بحث میں ماتنؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قضیہ میں صرف تین جزء کے قائل ہیں۔ اور وہ کلام یہ ہے "ویسمّیٰ المحکوم علیہ موضوعاً والحکوم بہ محمولاً والدّال علیٰ النسبۃ رابطۃ" اس عبارت سے معلوم ہورہا ہے کہ ماتنؒ قضیہ میں تین اجزاء کے قائل ہیں اب اگر "للنسبۃ" سے نسبت تقیید یہ مراد لی جائے تو قضیہ میں چار اجزاء کا ماننا لازم آتا ہے جس کی وجہ سے ماتنؒ کے اقوال میں تعارض اور تضاد کی خرابی لازم آئے گی۔

قولہ وَإِلَّا فَتَصَوُّرٌ سَوَاءٌ كَانَ إِدْرَاكاً لِأَمْرٍ وَاحِدٍ كَتَصَوُّرِ زَيْدٍ أَوْ لِأُمُوْرٍ مُتَعَدِّدَةٍ بِدُوْنِ النِّسْبَةِ كَتَصَوُّرِ زَيْدٍ وَعَمْرٍو أَوْ مَعَ نِسْبَةٍ غَيْرِ تَامَّةٍ كَتَصَوُّرِ غُلَامِ زَيْدٍ أَوْ تَامَّةٍ إِنْشَائِيَّةٍ كَتَصَوُّرِ اِضْرِبْ أَوْ خَبَرِيَّةٍ مُدْرِكَةٍ بِإِدْرَاكٍ غَيْرِ إِذْعَانِيٍّ كَمَا فِيْ صُوْرَةِ التَّخْيِيْلِ وَالشَّكِّ وَالْوَهْمِ.

ترجمہ: اور اگر علم نسبت حکمیہ کا اعتقاد نہ ہو تو تصور ہے پھر خواہ ایک اُمر کا ادراک ہو جیسے زید کا تصور یا بغیر نسبت کے اُمور متعدّدہ کا ادراک ہو جیسے زید، عمر کا تصور۔ یا نسبت غیر تامہ کے ساتھ (اُمور متعدّدہ کا ادراک ہو) جیسے "غلام زید" کا تصور یا نسبت تامہ انشائیہ کا ادراک ہو جیسے اضرب (صیغہ اُمر کا) تصور، یا نسبت خبریہ کا غیر اذعانی ادراک ہو جیسے تخییل، شک اور وہم کی صورتوں میں ہوتا ہے۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے تصور کی اقسام بیان کرنا ہے:

تصور کی اقسام کی وجہ حصر

شارح نے تصور کی پانچ اقسام بیان فرمائی ہیں جن کی وجہ حصر یہ ہے ادراک یا تو شیء واحد کا ہوگا یا اشیاء متعددہ کا اگر شیء واحد کا ادراک ہو تو یہ تصور کی پہلی قسم ہے جیسے زید کا تصور

اور اگر اشیاء متعددہ کا ادراک ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ان میں نسبت ہوگی یا نسبت نہیں ہوگی اگر ان میں نسبت نہ ہو یہ تصور کی دوسری قسم ہے جیسے زید و عمرو کا تصور اور اگر ان میں نسبت ہو تب بھی یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو نسبت تامہ ہوگی یا نسبت تامہ نہیں ہوگی اگر ان میں نسبت تامہ نہ ہو تو یہ تصور کی تیسری قسم ہے جیسے ''غلام زید'' (مرکب اضافی) اور ''رجل صالح'' (مرکب توصیفی) کا تصور۔

اور اگر نسبت تامہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو نسبت تامہ خبریہ ہوگی یا انشائیہ ہوگی اگر نسبت تامہ، انشائیہ ہو تو یہ تصور کی چوتھی قسم ہے جیسے اضرب (صیغہ اَمر کا) تصور۔

اور اگر نسبت تامہ، خبریہ ہو تو پھر یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو نسبت خبریہ کا ادراک اذعانی ہوگا یا غیر اذعانی ہوگا اگر ادراک غیر اذعانی ہو تو یہ شک یا وہم یا تخییل ہوگا جیسا کہ گذر چکا۔ اور اگر ادراک، اذعانی ہو تو یہ تصدیق ہے جسکی اقسام ذکر کی جا چکی ہیں۔

وَيَقْتَسِمَانِ بِالضَّرُوْرَةِ الضَّرُوْرَةَ وَالْاِكْتِسَابَ بِالنَّظَر

اور تصور و تصدیق بدیہی طور پر ضرورت اور اکتساب بالنظر کو تقسیم کرتے ہیں۔

قوله **وَيَقْتَسِمَانِ** اَلْاِقْتِسَامُ بِمَعْنٰى أَخْذِالْقِسْمَةِ عَلٰى مَافِى الاَسَاسِ أَىْ يَقْتَسِمُ التَّصَوُّرُ وَالتَّصْدِيْقُ كُلاًّمِن وَصْفَىِ الضَّرُوْرَةِ اَىْ اَلْحُصُوْلِ بِلَانَظَرٍ وَالْاِكْتِسَابِ أَىِ الْحُصُوْلِ بِالنَّظَرِ فَيَأْ خُذُالتَّصَوُّرُ قِسْمًا مِنَ الضَّرُوْرَةِ فَيَصِيْرُ ضَرُوْرِيًّا وَقِسْماً مِنَ الْاِكْتِسَابِ فَيَصِيْرُ كَسْبِيًّا وَكَذَالْحَالُ فِىْ التَّصْدِيْقِ فَالْمَذْكُوْرُفِىْ هٰذِهِ الْعِبَارَةِ صَرِيْحًا هُوَانْقِسَامُ الضَّرُوْرَةِ وَالْاِكْتِسَابِ وَيُعْلَمُ انْقِسَامُ كُلٍّ مِنَ التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيْقِ اِلَىٰ الضَّرُوْرِيِّ وَالْكَسْبِيِّ ضِمْنًاوَكِنَايَةًوَهِىَ أَبْلَغُ وَأَحْسَنُ مِنَ الصَّرِيْحِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول وَیَقْتَسِمَان میں ''اقتسام'' اُساس (نامی لغت کی کتاب) میں ''حصہ لینے'' کے معنی میں ہے یعنی تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک وصف ضرورت یعنی حصول بلانظر اور وصف اکتساب یعنی حصول بالنظر کو تقسیم کرتے ہیں۔ پس تصور ضرورت سے حصہ لیکر ضروری بن جاتا ہے اور اکتساب سے حصہ لیکر کسبی بن جاتا ہے اور (تقسیم کا) یہی حال تصدیق میں (بھی) ہے۔ پس اس عبارت میں صراحت کے ساتھ ضرورت اور اکتساب کا منقسم ہونا مذکور ہے اور تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کا ضروری اور کسبی کی طرف منقسم ہونا ضمناً اور کنایۃً معلوم ہوتا ہے اور کنایہ، صراحت سے زیادہ بلیغ اور بہتر ہے۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے تین ہیں:

(۱) تصور اور تصدیق کی تقسیم کا بیان (۲) بعض شارحین، تہذیب کی تردید (۳) وجہ تردید۔

تصور اور تصدیق کی تقسیم

تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں:

(۱) تصدیق بدیہی (۲) تصدیق نظری اور اسی طرح (۱) تصور بدیہی (۲) تصور نظری، بدیہی کو ضروری اور نظری کو کسبی بھی کہتے ہیں۔

بدیہی: وہ تصور یا تصدیق ہے جو بلانظر کے حاصل ہو جیسے آگ، پانی کا تصور اور ''النار محرقۃ'' کی تصدیق نظری: وہ تصور یا تصدیق ہے جو نظر کے ذریعہ حاصل ہو۔ جیسے جن اور فرشتہ کا تصور اور ''الصانع موجود'' کی تصدیق۔

بعض شارحین تہذیب کی تردید

بعض شارحین تہذیب نے کہا ہے کہ ماتنؒ کا قول ''یُقْتَسِمَان'' بمعنی ''یَنْقَسِمَان'' ہے ان پر اعتراض وارد ہوا کہ وَیَنْقَسِمَان فعل لازم ہے اور فعل لازم کا مفعول بہ نہیں ہوتا حالانکہ آگے لفظ ''ضرورۃ'' اور ''اکتساب'' اس کا مفعول بہ بن رہا ہے تو بعض شارحین نے جواباً کہا کہ ''ضرورۃ'' اور ''اکتساب'' یقتسمان فعل کے لئے مفعول بہ نہیں ہیں بلکہ منصوب بنزع الخافض ہیں یعنی ''ضرورت اور اکتساب'' کا نصب ''الی'' حرف جر حذف کرنے کی وجہ سے ہے اور اُصل عبارت ماتنؒ کے کلام کی یہ تھی ویقتسمان

با لضرورة الیٰ الضرورة والا کتساب بالنظر .

شارح تہذیب ملاعبداللہ یزدی نے اس تشریح کی تردید فرماتے ہوئے کہا کہ اساس نامی لغت کی کتاب میں لفظ ''اقتسام'' بمعنی اخذ القسمۃ ہے اس سے معلوم ہوا کہ لفظ یقتسمان متعدی ہے لازمی نہیں ہے اور ''ضرورۃ'' و ''اکتساب'' دونوں ''یقتسمان'' کے مفعول بہ ہیں منصوب بنزع الخافض نہیں ہیں۔

بعض شارحین کی تردید کی وجوہ

بعض شارحین کی تردید کی دو وجہیں ہیں شارح نے صرف دوسری وجہ بیان فرمائی ہے:

پہلی وجہ: یہ ہے کہ بعض شارحین کی تشریح میں دو طرح سے تکلّف کرنا پڑتا ہے:

(۱) یقتسمان کو بمعنی ینقسمان لینا۔

(۲) ''ضرورۃ'' اور ''اکتساب'' کو منصوب بنزع الخافض ماننا جبکہ ماتنؒ کا کلام ہر طرح کے تکلّف سے خالی ہے۔

دوسری وجہ: یہ کہ بعض شارحین کی تشریح کے مطابق تصور اور تصدیق، ضرورت اور اکتساب کی طرف صراحۃً منقسم ہو رہے ہیں جبکہ شارح تہذیب ملاعبداللہ یزدی کے تشریح کے مطابق ضمناً و کنایۃً تقسیم ہو رہے ہیں اور قاعدہ معروف ہے الکنایۃ ابلغ و احسن من الصریح۔

تصور اور تصدیق کی ضمنی تقسیم

شارح کے بیان کے مطابق ''اقتسام'' بمعنی ''اخذ القسمہ'' ہے پس ''یقتسمان'' کے معنی یہ ہوں گے کہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی طور پر ضروری ہونے کو بھی اپنی قسم بنا لیتا ہے اور کسبی ہونے کو بھی اپنی قسم بنا لیتا ہے پس ضروری ہونے کو اپنی قسم بنا کر خود ضروری ہو جاتا ہے اور کسبی ہونے کو اپنی قسم بنا کر خود کسبی بن جاتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ ماتنؒ کی عبارت میں ضروری اور کسبی ہونے کی تقسیم تصور اور تصدیق کی طرف صراحۃً مذکور ہے یعنی ضرورت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ضرورت تصوری (۲) ضرورت تصدیقی

اسی طرح اکتساب کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اکتساب تصوری (۲) اکتساب تصدیقی

اورضرورتِ تصوری سے مراد تصور بدیہی اورضرورت تصدیقی سے مراد تصدیق بدیہی اوراکتساب تصوری سے مراد تصور کسبی اوراکتساب تصدیقی سے مراد تصدیق کسبی ہے۔اورضرورت واکتساب کا تصوراورتصدیق کی طرف منقسم ہونے کیلئے لازم ہے کہ: تصوراورتصدیق ،ضرورت اوراکتساب کی طرف منقسم ہواورملزوم ذکرکرکے لازم مراد لینے کواصطلاح بلاغت میں کنایہ کہا جاتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ ماتنؒ نے ضرورت واکتساب کے انقسام الی التصوروالتصدیق (ملزوم) ذکرکرکے انقسام تصوروتصدیق الی الضرورۃ واالاکتساب (لازم) مرادلیا۔ہے کیونکہ کنایہ بمقابلہ صریح زیادہ بلیغ اورزیادہ حسن ہے۔

کنایہ کے أبلغ ہونے کی وجوہ

کنایہ کے أبلغ ہونے کی دووجہیں ہیں:

پہلی وجہ: یہ ہے کہ کنایہ کوسمجھنے میں غوروفکر کی ضرورت ہوتی ہے اورمشقت ہوتی ہے اور جو چیز مشقت سے حاصل ہوتی ہے اس کی زیادہ قدر کی جاتی ہے بمقابلہ اس چیز کے جو بلاتعب ومشقت حاصل ہو۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ کنایہ کی صورت میں دعویٰ مع الدلیل ہوتا ہے اورصراحت کی صورت میں دعویٰ بلادلیل ہوتا ہے اوردعویٰ مع الدلیل کا دعویٰ بلادلیل سے أبلغ ہونا بدیہی بات ہے رہی یہ بات کہ کنایہ کی صورت میں دعویٰ مع الدلیل کس طرح ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصورضروری ہے لیکن لازم کے تصور سے ملزوم کا تصورضروری نہیں کیونکہ لازم کبھی عام ہوتا ہے۔پس جب بطورکنایہ ملزوم ذکرکرکے لازم مرادلیا گیا تو لازم خود بخود ثابت ہوگیا اوراس کا تصور بھی ضروری ہو گیا اسلیئے اسکوثابت کرنے کیلئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔

قَوْلُهُ بِالضَّرُوْرَة اِشَارَةٌ اِلٰى أَنَّ هٰذِهِ الْقِسْمَةَ بَدِيْهِيَةٌ لَايَحْتَاجُ اِلٰى تَجَشُّمِ الْاِسْتِدْلَالِ كَمَاارْتَكَبَهُ الْقَوْمُ وَذٰلِكَ لِأَنَّا اِذَارَجَعْنَااِلٰى وِجْدَانِنَا وَجَدْنَامِنَ التَّصَوُّرَاتِ مَا هُوَ حَاصِلٌ لَنَابِلَا نَظَرٍ كَتَصَوُّرِالْحَرَارَةِ وَالْبُرُوْدَةِ وَمِنْهَامَاهُوَحَاصِلٌ بِالنَّظَرِوَالْفِكْرِ كَتَصَوُّرِحَقِيْقَةِ الْمَلَكِ وَالْجِنِّ وَكَذَا مِنَ التَّصْدِيْقَاتِ مَايَحْصُلُ بِلَا نَظَرٍ كَا لتَّصْدِيْقِ بِأَنَّ الشَّمْسَ مُشْرِقَةٌ وَالنَّارَمُحْرِقَةٌ وَمِنْهَا مَايَحْصُلُ بِالنَّظَرِ كَالتَّصْدِيْقِ بِأَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ وَالصَّانِعَ مَوْجُوْدٌ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''بِالضَّرُوْرَۃ'' سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ (تصور اور تصدیق کی بدیہی اور نظری کی طرف) یہ تقسیم بدیہی ہے دلیل قائم کرنے کے تکلّف کی حاجت نہیں ہے جیسا کہ قوم نے اس تکلف کا ارتکاب کیا ہے اور یہ (تقسیم بدیہی ہے) اسلیئے کہ جب ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم بعض ایسے تصورات پاتے ہیں جو ہمیں نظر وفکر کے بغیر حاصل ہیں جیسے گرمی اور سردی کا تصور اور بعض ایسے تصورات پاتے ہیں جو نظر وفکر کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں جیسے فرشتہ اور جن کا تصور اور اسی طرح (ہم پاتے ہیں) بعض ایسی تصدیقات جو نظر وفکر کے بغیر حاصل ہیں جیسے اس بات کی تصدیق کہ سورج روشن ہے اور آگ جلانے والی ہے اور بعض ایسی تصدیقات جو نظر کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں جیسے اس بات کی تصدیق کہ عالم حادث ہے اور صانع موجود ہے۔

شرح

لفظ ضرورت کا معنی اور اسکا مطلب

شارح کی غرض اپنے اس قول سے لفظ ''ضرورۃ'' کا معنی اور اسکا مطلب بیان کرنا ہے لفظِ ''ضرورۃ'' کے دو معنی ہو سکتے ہیں

ضرورۃ کا پہلا معنی اور اسکا مطلب

ایک معنی تو وجوب کے ہیں اب ماتنؒ کے قول ویقتسمان بالضرورۃ الضرورۃ والاکتساب بالنظر کا معنی ہوگا کہ یہ تصور اور تصدیق ضرورت اور اکتساب کی طرف وجوبی طور پر تقسیم ہوتے ہیں دراصل تصور اور تصدیق کی تقسیم وجوبی قرار دیکر ان لوگوں کی تردید مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ تمام تصورات اور تصدیقات بدیہی ہیں اور یہ قول بعض اشاعرہ کا ہے یا تمام تصورات وتصدیقات نظری ہیں یہ قول صفوان بن جہم ترمذی کا ہے یا تمام تصورات بدیہی اور تصدیقات بعض بدیہی اور بعض نظری ہیں یہ قول امام رازی کا ہے یا تمام تصدیقات بدیہی اور تصورات بعض بدیہی اور بعض نظری ہیں اور یہ قول حکماء متقدین کا ہے یا تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک بعض بدیہی اور بعض نظری میں اور یہ قول حکماء متاخرین کا ہے اور اسی کو ماتنؒ نے اختیار فرمایا ہے۔

ضرورۃ کا دوسرا معنی اور اسکا مطلب

ضرورت کا دوسرا معنی بداھت ہے اب ماتنؒ کے قول ویقتسمان با لضرورۃ والاکتساب با لنظر کا معنیٰ ہوگا کہ تصور اور تصدیق بدیہی طور پر ضرورت اور اکتساب بالنظر کی طرف تقسیم ہوتے ہیں پس جب یہ تقسیم بدیہی چیز ہے تو بدیہی کو ثابت کرنے کیلئے دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی اس صورت میں منطقیوں کی تردید مقصود ہے جو اس تقسیم کیلئے دلیل پیش کرتے ہیں۔

تصور اور تصدیق کی ضرورۃ اور اکتساب کی جانب تقسیم بدیہی ہونے کی وجہ

تصور اور تصدیق کی ضرورت اور اکتساب کی جانب بدیہی طور پر ہونیکی وجہ یہ ہے کہ بہت سے تصورات ایسے ہیں جو بغیر غور وفکر کے سمجھ میں آجاتے ہیں جیسے الحرارۃ (گرمی) والبرودۃ (سردی) اور بہت سے تصورات ایسے ہیں جو بغیر غور وفکر کے سمجھ میں نہیں آتے جیسے جن وملک۔ بلکہ امور معلومہ میں غور وفکر کرنے کے بعد سمجھ میں آتے ہیں مثلاً جن کے امور معلومہ یہ ہیں" ھو جسم نا ری یتشکل با شکا ل مختلفة یذکر و یؤ نث یا کل ویشرب یلد ویولد" اور ملک کے امور معلومہ یہ ہیں" ھو نو ری یتشکل با شکا ل مختلفة لا یذ کر ولا یو نث لا یا کل ولا یشر ب لا یلد ولا یو لد" جو ان امور معلومہ میں غور وفکر سے جن وملک کا تصور حاصل ہوا اور اسی طرح بہت سی تصدیقات ایسی ہیں جو بغیر غور وفکر کے سمجھ میں آجاتی ہیں جیسے النار حارۃ والشمس مشر قة اور اسی طرح بہت سی تصدیقات ایسی ہیں جو بغیر غور وفکر کے سمجھ میں نہیں آتی جیسے العالم حادث اور الصانع موجود بلکہ ان کے سمجھنے کیلئے مقدمات قائم کرنیکی ضرورت ہوتی ہے اور وہ ہے العالم متغیر وکل متغیر حا دث فا لعالم حادث اور اسی طرح" الصانع موثر فی المصنو ع الموجود وکل موثر فی المصنو ع المو جو د موجو دٌ فالصا نع مو جو د".



وَهُوَمُلَاحَظَةُ الْمَعْقُوْلِ لِتَحْصِيْلِ الْمَجْهُوْل

اور مجہول کے حاصل کرنے کیلئے معقول کا ملاحظہ نظر (کہلاتا) ہے۔

قَوْلُهٗ وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُوْلِ أَیْ النَّظَرُ تَوَجُّهُ النَّفْسِ نَحْوَ الْاَمْرِ الْمَعْلُوْمِ لِتَحْصِيْلِ أَمْرٍ غَيْرِ مَعْلُوْمٍ وَفِیْ الْعُدُوْلِ عَنْ لَفْظِ الْمَعْلُوْمِ اِلَیٰ الْمَعْقُوْلِ فَوَائِدُ مِنْهَا التَّحَرُّزُ عَنْ اِسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ فِیْ التَّعْرِيْفِ وَمِنْهَا التَّنْبِيْهُ عَلَیٰ أَنَّ الْفِكْرَ اِنَّمَا يَجْرِیْ فِیْ الْمَعْقُوْلَاتِ أَیِ الْاُمُوْرِ الْكُلِّيَّةِ الْحَاصِلَةِ فِیْ الْعَقْلِ دُوْنَ الْاُمُوْرِ الْجُزْئِيَّةِ فَاِنَّ الْجُزْئِیَّ لَا يَكُوْنُ كَاسِبًا وَلَا مُكْتَسَبًا وَمِنْهَا رِعَايَةُ السَّجْعِ.

ترجمہ: ماتنؒ کا قول وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُوْلِ (نظر کی تعریف ہے اور وہ یہ ہے کہ) نامعلوم شیء کو حاصل کرنے کیلئے معلوم شیء کی طرف نفس کا متوجہ ہونا اور لفظ ''المعلوم'' سے ''المعقول'' کی طرف تجاوز کرنے میں متعدد فائدے ہیں ان فوائد میں سے (پہلا فائدہ) نظر کی تعریف میں مشترک لفظ کے استعمال سے بچنا (ہے) اور ان فوائد میں سے (دوسرا فائدہ) اس نکتہ پر تنبیہ کرنا (مقصود) ہے کہ فکر صرف معقولات۔ یعنی امور کلیہ جو عقل میں حاصل ہوں میں جاری ہوتی ہے امور جزئیہ میں جاری نہیں ہوتی کیونکہ جزئی نہ کاسب بنتی ہے اور نہ مکتسب بنتی ہے اور ان فوائد میں سے (تیسرا فائدہ) (لفظ ''مجہول'' کی) سجع کی رعایت مقصود ہے۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے تین ہیں:

(۱) ''ھو'' کا مرجع کیا ہے (۲) نظر کی تعریف (۳) ماتن نے لفظ معلوم چھوڑ کر لفظ ''معقول'' کیوں اختیار فرمایا؟

''ھو'' کا مرجع کیا ہے؟

سب سے پہلی غرض ''ھو'' کا مرجع کیا ہے اس کے متعلق شارح نے فرمایا کہ ''ھو'' کا مرجع ''النظر'' ہے یعنی تعریف نظر وفکر کی ہورہی ہے کسی اور چیز کی نہیں

نظر کی تعریف

دوسری غرض کے متعلق فرمایا کہ نظر کی تعریف یہ ہے کہ توجہ النفس نحو الامر المعلوم لتحصیل امر غیر المعلوم یعنی نامعلوم شی کو حاصل کرنے کیلئے معلوم شی کی طرف نفس کا متوجہ ہونا نظر ہے۔

ماتنؒ نے لفظ ''معلوم'' چھوڑ کر لفظ ''معقول'' کیوں اختیار فرمایا؟

تیسری غرض یہ ہیکہ معقول کو کیوں اختیار کیا اور معلوم کو کیوں چھوڑا؟ شارح نے اسکی تین وجوہات بیان کی ہیں۔

پہلی وجہ: پہلی وجہ یہ ہے کہ لفظ ''معلوم۔ مصدر۔ علم'' سے مشق ہے اور علم کئی معانی میں مشترک ہے اسی وجہ سے علم کی چودہ تعریفیں کی گئی ہیں اور صاحب مرقات نے پانچ تعریفیں ذکر فرمائی ہیں اور جب مشتق منہ ''علم'' مشترک ہے تو مشتق ''معلوم'' بھی مشترک ہے اسلیئے کہ اشتراک مشتق منہ اشتراک مشتق کو متلزم ہے اور جب لفظ معلوم مشترک ہے تو اس مشترک لفظ کو نظر کی تعریف میں استعمال جائز نہیں اسلیئے کہ تعریف سے وضاحت مقصود ہوتی ہے جو کہ مشترک لفظ سے حاصل نہیں ہوتی۔ بخلاف لفظ معقول کے کہ وہ مشترک لفظ نہیں ہے لہذا ماتنؒ نے تعریف میں لفظ مشترک ''المعلوم'' کے استعمال سے بچنے کی خاطر لفظ غیر مشترک ''المعقول'' اختیار فرمایا۔

دوسری وجہ: دوسری وجہ کو سمجھنے سے پہلے ایک ضابطہ کا بطور تمہید کے سمجھ لینا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جزی نہ کاسب[1] بنتی ہے اور نہ مکتسب یعنی نہ معرف بن سکتی ہے اور نہ معرف جبکہ کلی کاسب اور مکتسب دونوں ہوتی ہے۔

---

(۱) اصطلاح منطق میں لفظ کسب بھی نظر کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے لہذا معرف بالکسر کو کاسب اور معرف بالفتح کو مکتسب کہا جاتا ہے جزئی کے بارے میں ضابطہ میں دو دعوے کئے گئے، پہلا دعویٰ یہ ہے کہ جزئی کاسب نہیں ہے۔ اسلیئے کہ جزئی اگر کاسب ہو تو اسکا مکتسب جزئی ہوگا یا کلی اور دونوں صحیح نہیں اول اس لئے صحیح نہیں کہ کاسب کا مکتسب پر حمل ہوتا ہے اور جزئیات آپس میں متباین ہوتی ہیں۔ اسلیئے جزئی کاسب کا جزئی مکتسب پر حمل نہ ہو سکے گا۔ ثانی اسلیئے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اب سمجھئے کہ لفظ ''علم'' کا اطلاق کلیات پر بھی ہوتا ہے اور جزئیات پر بھی جبکہ لفظ ''عقل'' کا اطلاق صرف کلیات پر ہوتا ہے اگر ماتنؒ یہاں لفظ معلوم' استعمال کرتے تو اسکا مطلب یہ ہوتا کہ نظر وفکر جزئیات اور کلیات دونوں میں جاری ہوتا ہے حالانکہ نظر وفکر صرف کلیات میں جاری ہوتی ہے نہ کہ جزئیات میں اسلیئے کہ جزئی نہ کاسب بن سکتی ہے اور نہ مکتسب بن سکتی ہے۔

تیسری وجہ: تیسری وجہ یہ ہے کہ لفظ مجہول کیساتھ لفظ معقول کی سجع مناسب ہے اسلیئے کہ دونوں لفظوں کے آخر میں حرف لام ہے بخلاف لفظ معلوم کے کہ اسکی لفظ مجہول کے ساتھ سجع میں مناسبت نہیں کیونکہ مجہول کا آخری حرف لام ہے اور معلوم کا آخری حرف میم ہے۔



(گزشتہ صفحہ کا حاشیہ) ..... صحیح نہیں کہ اگر جزئی کلی کیلئے کاسب ہو تو جزئی کاسب دو حال سے خالی نہیں یا تو جزئی کاسب، کلی مکتسب کا فرد ہوگا یا دوسری کلی کا فرد ہوگا پہلی صورت میں خاص سے عام کی طرف انتقال لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے اور دوسری صورت میں کاسب کا مکتسب پر حمل صحیح نہیں کیونکہ اس صورت میں جزئی کاسب اور کلی مکتسب میں تباین کی نسبت ہوگی اور مباین کا مباین پر حمل نہیں ہوسکتا دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ جزئی مکتسب نہیں ہے اسلئے کہ اگر جزئی مکتسب ہو تو اس کا کاسب کلی ہوگا یا جزئی اور دونوں صحیح نہیں اول اسلئے صحیح نہیں کہ اگر جزئی کا سب کلی ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ کلی کا تعلق اپنے تمام جزئیات سے یکساں طور پر ہوتا ہے اور اگر جزئی کا سب ہو تو حمل المباین علی المباین لازم آئے گا۔۱۲

وَقَدْ يَقَعُ فِيهِ الْخَطَاءُ فَاحْتِيجَ اِلىٰ قَانُوْنٍ يَعْصِمُ عَنْهُ فِى الْفِكْرِ وَهُوَالْمَنْطِقُ

اور کبھی نظر وفکر میں غلطی واقع ہوجاتی ہے پس ایسے قانون کی ضرورت ہوئی جو اس نظری غلطی سے محفوظ رکھے اور وہ قانون منطق ہے۔

قَوْلُهٗ **وَقَدْ يَقَعُ فِيهِ الْخَطَاءُ** بِدَلِيلِ أَنَّ الْفِكْرَ قَدْ يَنْتَهِى اِلَىٰ نَتِيجَةٍ كَحُدُوْثِ الْعَالَمِ وَقَدْ يَنْتَهِى اِلَىٰ نَقِيضِهَا كَقِدَمِ الْعَالَمِ فَأَحَدُالْفِكْرَيْنِ خَطَاءٌ حِ لَامَحَالَةَ وَاِلَّالَزِمَ اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ فَلَا بُدَّمِنْ قَاعِدَةٍ كُلِّيَّةٍ لَوْرُوْعِيَتْ لَمْ يَقَعِ الْخَطَاءُ فِى الْفِكْرِ وَهِىَ الْمَنْطِقُ فَقَدْ ثَبَتَ اِحْتِيَاجُ النَّاسِ اِلَىٰ الْمَنْطِقِ فِى الْعِصْمَةِ عَنِ الْخَطَاءِ فِى الْفِكْرِ بِثَلٰثِ مُقَدِّمَاتٍ اَلْاُوْلىٰ اَنَّ الْعِلْمَ اِمَّا تَصَوُّرٌ أَوْتَصْدِيْقٌ وَالثَّانِيَةُ أَنَّ كُلًّامِنْهُمَااِمَّا أَنْ يَحْصُلَ بِلَا نَظَرٍ أَوْيَحْصُلَ بِالنَّظَرِ وَالثَّالِثَةُ أَنَّ النَّظَرَ قَدْ يَقَعُ فِيهِ الْخَطَاءُ فَهٰذِهِ الْمُقَدِّمَاتُ الثَّلٰثُ تُفِيْدُ اِحْتِيَاجَ النَّاسِ فِى التَّحَرُّزِعَنِ الْخَطَاءِ فِى الْفِكْرِ اِلَىٰ قَانُوْنٍ وَذَالِكَ هُوَالْمَنْطِقُ وَعُلِمَ مِنْ هٰذَا تَعْرِيْفُ الْمَنْطِقِ أَيْضًا بِأَنَّهٗ قَانُوْنٌ يَعْصِمُ مُرَاعَاتُهُ الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَاءِ فِى الْفِكْرِ فَهٰهُنَا عُلِمَ أَمْرَانِ مِنَ الْاُمُوْرِ الثَّلٰثِ الَّتِىْ وُضِعَتِ الْمُقَدِّمَةُ لِبَيَانِهَا بَقِىَ الْكَلَامُ فِى الْأَمْرِ الثَّالِثِ وَهُوَ تَحْقِيْقُ أَنَّ مَوْضُوْعَ عِلْمِ الْمَنْطِقِ مَاذَا فَأَشَارَاِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ وَمَوْضُوْعُهٗ آه.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''وقد یقع فیہ الخطاء'' کی دلیل یہ ہیکہ فکر کبھی ایک نتیجہ جیسے حدوث عالم پر پہنچتی ہے اور کبھی فکر پہلے نتیجہ کی نقیض قِدَم عالم پر پہنچتی ہے پس دو فکروں میں ایک اس وقت یقنی طور پر

غلط ہے وگرنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا پس ایک ایسے قاعدہ کلیہ کا وجود ضروری ہے کہ اگر اسکی رعایت رکھی جائے تو فکر میں غلطی واقع نہ ہو اور وہ قاعدہ کلیہ منطق ہے پس لوگوں کا فکری غلطی سے بچاؤ کی نسبت سے منطق کا محتاج ہونا تین مقدمات سے ثابت ہوا۔

پہلا (مقدمہ) علم کا تصور یا تصدیق ہونا (ہے) اور دوسرا (مقدمہ) تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کا بلا نظر یا بالنظر حاصل ہونا (ہے) اور تیسرا (مقدمہ) کبھی نظر میں غلطی واقع ہونا (ہے)

پس یہ تینوں مقدمات فکری غلطی سے بچاؤ کی نسبت سے لوگوں کو ایک قانون کے محتاج ہونے کا فائدہ دیتے ہیں اور وہ قانون منطق ہے اور اس ضرورت منطق کے بیان سے منطق کی تعریف بھی معلوم ہوگئی کہ وہ (منطق) ایسا قانون ہے کہ جس کی رعایت ذھن کو فکری غلطی سے بچاتی ہے پس وہ تین امور جنکے بیان کیلئے مقدمہ وضع کیا گیا ان میں سے دو امور (۱) منطق کی تعریف (۲) منطق کی ضرورت معلوم ہوگئے اور تیسرے امر کے بارے میں بحث باقی رہی اور وہ اس بات کی تحقیق ہے کہ منطق کا موضوع کیا ہے؟ پس ماتنؒ نے اپنے قول وموضوعہ المعلوم الی آخرہ سے اسکی طرف اشارہ فرمایا۔

شرح

ماقبل سے ربط

ماتنؒ نے اولاً علم کی تعریف کی پھر اس کی اقسام بیان فرمائیں اور بیان اقسام کے ضمن میں نظر کی تعریف کی اب اپنے قول وقد یقع فیہ الخطاء فاحتیج الی قانون یعصم عنہ وھو المنطق سے دو امر (۱) ضرورت منطق (۲) تعریف منطق بیان فرمانا چاہتے ہیں لیکن ضرورت منطق اس کلام سے صراحۃ معلوم ہو رہی ہے اور تعریف منطق ضمناً معلوم ہو رہی ہے شارح کی غرض اپنے قول سے تین ہیں: (۱) ماتنؒ کے دعویٰ وقد یقع فیہ الخطاء کی دلیل (۲) ماتنؒ کے تین مقدمات ذکر کرنے پر اعتراض مقدر کا جواب (۳) منطق کی تعریف نہ کرنے سے متعلق اعتراض مقدر کا جواب۔

ماتنؒ کے دعوی کی دلیل

ماتنؒ نے اپنے قول ''وقد یقع فیہ الخطاء'' سے دعوی بیان فرمایا تھا کہ کبھی نظر وفکر میں غلطی واقع ہو جاتی ہے اور اس غلطی سے بچنے کیلئے تنہا انسانی عقل کافی نہیں ہے شارح نے اس دعوی کی دلیل بیان

فرمائی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ کبھی ایک چیز کے متعلق بعض عقلاء امور معلومہ کو ترتیب دیکر ایک نتیجہ پر پہنچتے ہیں اور بعض عقلاء اسی چیز کے متعلق دیگر امور معلومہ کو ترتیب دیکر پہلے نتیجہ کی نقیض پر پہنچتے ہیں جیسے عالم کے بارے میں بعض عقلاء امور معلومہ العالم متغیر و کل متغیر حادث کو ترتیب دیکر حدوث عالم کے نتیجہ پر پہنچے اور بعض عقلاء امور معلومہ العالم مستغن عن المؤثر و کل ما هذا شانه فهو قديم کو ترتیب دیکر پہلے نتیجہ کی نقیض قِدَم عالم پر پہنچے۔

اب ان عقلاء اور ارباب نظر میں سے کسی ایک کی فکر میں یقیناً غلطی واقع ہوئی ہے کیونکہ اگر دونوں فکروں کو صحیح قرار دیا جائے تو اجتماع نقیضین لازم آئیگا اور یہ ناجائز ہے جیسا کہ دونوں فکروں کو غلط قرار دینے کی صورت میں ارتفاع نقیضین کی خرابی لازم آتی ہے تو اب ماتنؒ کا دعوی ثابت ہوا کہ کبھی نظر وفکر میں غلطی واقع ہوجاتی ہے۔ اور تنہا انسانی عقل اس غلطی سے بچنے کیلئے کافی نہیں ورنہ عقلاء اور ارباب نظر وفکر میں اختلاف نہ ہوتا پس اس نظری اور فکری غلطی سے بچنے کیلئے ایک ایسے قانون اور قاعدہ کلیہ کی ضرورت ہے جسکی رعایت فکری غلطی سے بچائے اور وہ قانون اور قاعدہ کلیہ منطق ہے۔

ماتنؒ کے تین مقدمات ذکر کرنے پر اعتراض مقدر

ماقبل سے ربط بیان کرتے ہوئے آپ جان چکے ہیں کہ ماتنؒ نے تین مقدمات بیان فرمائے ہیں:

(۱) پہلے مقدمہ میں علم کی تقسیم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ علم تصور ہے یا تصدیق۔

(۲) دوسرے مقدمہ میں تصور اور تصدیق کی تقسیم کرتے ہوئے فرمایا کہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک بالنظر حاصل ہوگا یا بلانظر حاصل ہوگا۔

(۳) اور تیسرے مقدمہ میں منطق کی ضرورت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کبھی اس نظر وفکر میں غلطی واقع ہوجاتی ہے۔

معترض نے ان تین مقدمات کے تذکرہ پر اعتراض وارد کیا کہ ماتنؒ کو مقدمہ میں منطق کی تعریف اور ضرورت منطق اور موضوع منطق بیان کرنا چاہئے تھا اسلیئے کہ مقدمہ میں یہی تین امور مقصود ہوتے ہیں جبکہ ماتنؒ نے مقدمہ میں مذکورہ تین مقدمات بیان فرمائے ہیں جو کہ غیر مقصود ہیں پس ماتنؒ نے اشتغال بمالا یعنی کا ارتکاب کیا جو کہ درست نہیں ہے۔

جواب: شارح نے اپنے قول " فقد ثبت احتياج النّاس الى المنطق فى العصمة

عن الخطاء فی الفکر بثلاث مقدمات" سے اس اعتراض کا جواب ذکر فرمایا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ احتیاج الناس الی المنطق کا ثبوت ان تین مقدمات پر موقوف ہے جن کو ماتن نے ذکر فرمایا ہے بایں طور کہ پہلے مقدمہ کے مطابق علم کی دو قسمیں ہیں: (۱) تصور (۲) تصدیق

اور دوسرے مقدمہ کے مطابق تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: (۱) بدیہی (۲) نظری

اور تیسرے مقدمہ کے مطابق نظری کو بدیہی سے حاصل کرنے میں فکر میں غلطی واقع ہو جاتی ہے اور تنہا انسانی عقل اس فکری غلطی سے بچنے کیلئے کافی نہیں وگرنہ ارباب عقل ونظر میں اختلاف نہ ہوتا۔ پس ایک ایسے قانون کی ضرورت ہے جسکی رعایت سے بدیہی سے نظری حاصل کرنے میں فکری غلطی سے حفاظت ہو اور وہ قانون منطق ہے۔ تو اس بیان سے معلوم ہوا کہ تین مقدمات احتیاج الناس الی المنطق کیلئے موقوف علیہ ہیں اور احتیاج الناس الی المنطق موقوف ہے اور موقوف (احتیاج الناس الی المنطق) مقصود ہے تو اس کا موقوف علیہ (مقدمات ثلاثہ) بھی مقصود ہیں لہذا مقدمہ میں غیر مقصود چیز کے تذکرہ اور اشتغال بمالا یعنی کے ارتکاب کا اعتراض لازم نہیں آیا۔

منطق کی تعریف نہ کرنے سے متعلق اعتراض مقدر

اعتراض یہ ہیکہ شارح نے اپنے قول مقدمہ کی تشریح میں فرمایا تھا کہ اس مقدمہ میں ماتنؒ تین امور بیان فرمائیں گے:

(۱) تعریف منطق (۲) ضرورت منطق (۳) موضوع منطق

حالانکہ ماتنؒ نے مقدمہ میں صرف دو امور (۱) ضرورت منطق (۲) موضوع منطق بیان فرمائے ہیں اور تعریف منطق بیان نہیں فرمائی۔

جواب: شارح اپنے قول وعلم من ھذا الخ سے اس اعتراض مقدر کا جواب دیتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ ماتنؒ نے اگرچہ تعریف منطق صراحۃً اور مستقلاً بیان نہیں فرمائی لیکن ضرورت منطق کے ضمن میں اسکو بیان فرمادیا اسلئے کہ منطق کی تعریف ہے. هُوَ اٰلَةٌ قَانُوْنِيَّةٌ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَاءِ فِي الْفِكْرِ تو ماتنؒ نے اپنے قول فَاحْتِيْجَ اِلٰى قَانُوْنٍ يَعْصِمُ عَنْهُ فی الفکر وَهُوَ الْمَنْطِقُ سے اس تعریف کی طرف اشارہ فرمادیا۔

قَوْلُهٗ قَانُوْن اَلْقَانُوْنُ لَفْظٌ يُوْنَانِيٌّ اَوْسُرْيَانِيٌّ مَوْضُوْعٌ فِيْ الْاَصْلِ لِمِسْطَرِ الْكُتَّابِ وَفِيْ الْاِصْطِلَاحِ قَضِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ يُتَعَرَّفُ مِنْهَا أَحْكَامُ جُزْئِيَّا تِ مَوْضُوْعِهَا كَقَوْلِ النُّحَاةِ كُلُّ فَا عِلٍ مَرْفُوْعٌ فَاِنَّهٗ حُكْمٌ كُلِّيٌّ يُعْلَمُ مِنْهُ أَحْوَالُ جُزْئِيَّا تِ الْفَاعِلِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول قانون (کی تشریح یہ ہے) قانون یونانی یا سریانی زبان کا لفظ ہے جو در حقیقت منشیوں کے گتہ کیلئے وضع کیا گیا ہے اور منطق کی اصطلاح میں قانون وہ قضیہ کلیہ ہے جس کے ذریعہ اس قضیہ کے موضوع کے افراد کے احکام پہچانے جاتے ہیں جیسا کہ نحویوں کو قول کل فاعل مرفوع (ایک قانون نحوی ہے) کیونکہ یہ ایک ایسا کلی حکم ہے جسکے ذریعہ فاعل کے افراد کے احوال پہچانے جاتے ہیں۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے لفظ قانون سے متعلق تین امور کا بیان ہے:

(۱) قانون کونسی زبان کا لفظ ہے؟ (۲) قانون کا لغوی معنی کیا ہے؟ (۳) قانون کا اصطلاحی معنی کیا ہے؟

قانون کونسی زبان کا لفظ ہے؟

شارح نے فرمایا کہ اسمیں دو احتمال ہیں:

(۱) یونانی زبان کا لفظ ہے یا (۲) سریانی زبان کا لفظ ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ قانون عربی زبان کا لفظ نہیں ہے۔

قانون کا لغوی معنی کیا ہے؟

شارح نے فرمایا کہ قانون لغت میں منشیوں کے اس گتہ کو کہا جاتا ہے جو کہ پرانے زمانے میں ہوتا تھا اور اس کا طریقہ یہ ہوتا تھا کہ ایک گتہ لیکر پرکار کے ذریعہ اس گتہ کے دونوں کونوں پر بالکل سیدھ میں

سوراخ کردیتے تھے پھر اسمیں دھاگہ ڈال لیتے تھے اور جہاں کاغذ پر لکیر لگانی مقصود ہوتی وہاں اس کاغذ کو رکھ کر ہاتھ پھیر دیتے تو اس پر نشان پڑ جاتے یہ مقصد آجکل فٹہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔

قانون کا اصطلاحی معنی کیا ہے؟

اصطلاحی میں قانون وہ قاعدہ کلیہ ہے جس کے ذریعہ اس قاعدہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم ہوسکیں جیسے نحو کا قاعدہ ہے کل فاعل مرفوع یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے اس کے ذریعہ فاعل کے تمام جزئیات کے احکام معلوم ہوگئے کہ وہ مرفوع ہوتی ہیں۔

وَمَوْضُوْعُهُ اَلْمَعْلُوْمُ التَّصَوُّرِيُّ وَالتَّصْدِيْقِيُّ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ يُوْصِلُ اِلٰى مَطْلُوْبٍ تَصَوُّرِيٍّ فَيُسَمّٰى مُعَرِّفاً اَوْتَصْدِيْقِيٍّ فَيُسَمّٰى حُجَّةً

اور منطق کا موضوع معلوم تصوری اور تصدیقی ہے اس حیثیت سے کہ (معلوم تصوری) مطلوب تصوری تک پہنچادے پس وہ (معلوم تصوری) معرف کہلاتا ہے یا (معلوم تصدیقی) مطلوب تصدیقی تک پہنچادے پس وہ (معلوم تصدیقی) حجت کہلاتی ہے۔

قَوْلُهُ وَمَوْضُوْعُهُ مَوْضُوْعُ الْعِلْمِ مَا يُبْحَثُ فِيْهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ وَالْعَرَضُ الذَّاتِيُّ مَايَعْرِضُ الشَّيْءِ اِمَّا أَوَّلاً وَبِالذَّاتِ كَالتَّعَجُّبِ الَّاحِقِ لِلْاِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ اِنْسَانٌ وَاِمَّا بِوَاسِطَةٍ أَمْرٍ مُسَاوٍ لِذَلِكَ الشَّيْءِ كَالضِّحْكِ الَّذِيْ يَعْرِضُ حَقِيْقَةً لِلْمُتَعَجِّبِ ثُمَّ يُنْسَبُ عُرُوْضُهُ اِلَى الْاِنْسَانِ بِالْعَرَضِ وَالْمَجَازِ فَافْهَمْ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول وموضوعہ (کی تشریح یہ ہے کہ) علم کا موضوع وہ چیز ہے جسکے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں گفتگو کی جاتی ہے اور عرض ذاتی یا تو وہ عرض ہے جو شی کو اولاً اور بالذات (یعنی بلا واسطہ)

عارض ہوتا ہے جیسے تعجب (ایک عرض ذاتی ہے) جو کہ انسان کو انسان ہونیکی حیثیت سے لاحق ہے اور یا عرض ذاتی وہ عرض ہے جو شی کو کسی امر مساوی کے واسطہ سے عارض ہوتا ہے جیسے وہ ہنسی جو درحقیقت متعجب کو عارض ہوتی ہے پھر اسکا عروض انسان کی طرف مجازاً منسوب کر دیا جاتا ہے خوب سمجھ لیجئے۔

شرح

ماقبل سے ربط

یہاں سے ماتنؒ امر ثالث یعنی علم منطق کا موضوع بیان فرمانا چاہتے ہیں لیکن علم منطق کے موضوع کا جاننا خود موضوع کی تعریف اور موضوع کی تعریف میں عوارض ذاتیہ کے جاننے پر موقوف تھا اس لئے شارح نے اپنے قائم کردہ قول میں دو امور بیان فرمائے ہیں:

(۱) موضوع کی تعریف (۲) عرض ذاتی کی تعریف۔

موضوع کی تعریف

موضوع کی تعریف یہ ہے: كُلُّ عِلْمٍ مَا يُبْحَثُ فِيْهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَةِ. ہر علم کا موضوع وہ شی ہوتا ہے جسکے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کیجائے جیسے نحوی حضرات کلمہ اور کلام کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتے ہیں تو یہ کلمہ اور کلام نحو کا موضوع ہوئے اور طب والے بدن انسان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتے ہیں تو یہ بدن انسانی طب کا موضوع ہوا، منطق میں چونکہ معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کیجاتی ہے لہذا معلومات تصوریہ و معلومات تصدیقیہ منطق کا موضوع ہوئے۔

عوارض کی اقسام

عرض ذاتی کی تعریف سمجھنے سے قبل عوارض کی اقسام ملاحظہ فرمائیں:

عوارض کی اولا دو قسمیں ہیں:

(۱) عوارض ذاتیہ (۲) عوارض غریبہ، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں اسطرح عوارض کی کل چھ اقسام ہیں، جنکی وجہ حصر یہ ہے کہ:

وہ امر جو کسی شی کو عارض ولاحق ہوتو وہ عارض دو حال سے خالی نہیں یا عارض، معروض کو بالذات (بلا کسی واسطہ) کے لاحق ہوگا یا بالواسطہ لاحق ہوگا اگر عارض معروض کو بالذات یعنی بلا واسطہ لاحق ہوتو یہ پہلی قسم ہے اور اگر عارض معروض کو بالواسطہ لاحق ہوتو یہ واسطہ دو حال سے خالی نہیں یا تو واسطہ معروض کا جزء ہوگا یا واسطہ معروض سے امر خارج ہوگا اگر واسطہ معروض کا جزء ہوتو یہ دوسری قسم ہے اور اگر واسطہ معروض سے امر خارج ہوتو پھر یہ واسطہ چار حال سے خالی نہیں ہے یا تو امر خارج معروض کے مساوی ہوگا یا اس سے اعم ہوگا یا اس سے اخص ہوگا یا اسکے مبائین ہوگا اگر مساوی ہوتو یہ تیسری قسم ہے اور اگر اعم ہوتو یہ چوتھی قسم ہے اور اگر اخص ہوتو یہ پانچویں قسم ہے اور اگر مبائین ہوتو یہ چھٹی قسم ہے۔ پہلی تین اقسام عوارض ذاتیہ ہیں اور بقیہ تین اقسام عوارض غریبہ ہیں اور عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے نہ کہ عوارض غریبہ سے اور انکی مثالیں یہ ہیں:

پہلی قسم کی مثال: جیسے تعجب انسان کو بالذات، بلا واسطہ عارض ہے۔

دوسری قسم کی مثال: جیسے حرکت بالارادۃ انسان کو بواسطہ حیوان عارض ہے اور حیوان (واسطہ) انسان (معروض) کا جزء ہے۔

تیسری قسم کی مثال: جیسے ضحک انسان کو بواسطہ تعجب کے عارض ہے اور تعجب (واسطہ) انسان (معروض) کی ماھیت سے خارج ہے لیکن اس کے مساوی ہے کیونکہ جو انسان ہے وہ متعجب ہے اور جو متعجب ہے وہ انسان ہے۔

چوتھی قسم کی مثال: جیسے حرکت ابیض کو بواسطہ جسم کے عارض ہے اور جسم (واسطہ) ابیض (معروض) سے امر خارج اعم ہے کیونکہ جہاں ابیض پایا جاتا ہے وہاں جسم کا پایا جانا ضروری نہیں اور جہاں جسم پایا جائے وہاں ابیض کا پایا جانا ضروری نہیں، معلوم ہوا کہ جسم ابیض سے اعم ہے۔

پانچویں قسم کی مثال: جیسے ضحک حیوان کو بواسطہ انسان عارض ہے اور انسان (واسطہ) حیوان (معروض) سے امر خارج اخص ہے کیونکہ جہاں انسان پایا جائے وہاں حیوان کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں حیوان پایا جائے وہاں انسان کا پایا جانا ضروری نہیں ہے معلوم ہوا کہ انسان حیوان سے اخص ہے۔

چھٹی قسم کی مثال: جیسے حرارۃ پانی کو بواسطہ آگ عارض ہے اور آگ (واسطہ) پانی (معروض) کے مبائن ہے۔

عرض ذاتی کی تعریف

عرض ذاتی وہ عرض ہے جو معروض کو بالذات یا بواسطہ جزء ذات یا بواسطہ امر خارج مساوی عارض ہو۔

قَوْلُهُ اَلْمَعْلُوْمُ التَّصَوُّرِیُّ اِعْلَمْ أَنَّ مَوْضُوْعَ الْمَنْطِقِ هُوَالْمَعْرِفُ وَالْحُجَّةُ أَمَّا الْمَعْرِفُ فَهُوَ عِبَارَةٌعَنِ الْمَعْلُوْمِ التَّصَوُّرِیِّ لٰكِنْ لَا مُطْلَقاً بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يُوْصِلُ اِلَىٰ مَجْهُوْلٍ تَصَوُّرِیٍ كَالْحَيْوَانِ النَّاطِقِ الْمُوْصِلِ اِلَىٰ تَصَوُّرِ الْاِنْسَانِ وَأَمَّا الْمَعْلُوْمُ التَصَوُّرِیُ الَّذِیْ لَايُوْصِلُ اِلٰى مَجْهُوْلٍ تَصَوُّرِیٍ فَلَا يُسَمّٰى مُعَرِّفاًوَالْمَنْطِقِیُّ لَا يَبْحَثُ عَنْهُ كَالْاُمُوْرِ الْجُزْئِيَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ مِن زَيْدٍ وَعَمْرٍووَأَمَّا الْحُجَّةُ فَهِیَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَعْلُوْمِ التَّصْدِيْقِیِّ لٰكِنْ لَا مُطْلَقاً أَيْضًا بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يُوْصِلُ اِلَىٰ مَطْلُوْبٍ تَصْدِيْقِیٍّ كَقَوْلَنَا اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ اَلْمُوْصِلُ اِلَى التَّصْدِيْقِ بِقَوْلَنَا اَلْعَالَمُ حَادِثٌ وَأَمَّا مَالَا يُوْصِلُ كَقَوْلِنَا اَلنَّارُ حَارَّةٌ مَثَلاً فَلَيْسَ بِحُجَّةٍ وَالْمَنْطِقِیُّ لَايَنْظُرُ فِيْهِ بَلْ يَبْحَثُ عَنِ الْمُعَرِّفِ وَالْحُجَّةِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُمَا كَيْفَ يَنْبَغِیْ أَنْ يُتَرَتَّبَا حَتّٰى يُوْصِلَا اِلَىٰ الْمَجْهُوْلِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول المعلوم التصوری (کی تشریح ملاحظہ ہو) جان لیجئے کہ منطق کا موضوع معرف (بکسر الراء) اور حجت ہی ہے رہا معرف تو وہ معلوم تصوری کا نام ہے لیکن (معرف سے مراد) محض معلوم تصوری نہیں بلکہ وہ معلوم تصوری جو مجہول تصوری تک موصل ہونیکی حیثیت سے ہے جیسے وہ حیوان ناطق جو تصور انسان کی طرف موصل ہے رہا وہ معلوم تصوری جو مجہول تصوری کی طرف موصل نہیں ہے تو وہ معرف نہیں کہلاتا اور منطقی اس سے گفتگو بھی نہیں کرتا جیسے وہ امور جو جزئی اور معلوم ہیں مثلاً زید و

عمرو (کہ یہ امور نہ تو موصل الی المجہول ہیں اور نہ ان سے بحث کیجاتی ہے) اور رہی حجت تو وہ معلوم تصدیقی کا نام ہے لیکن یہ بھی محض معلوم تصدیقی (مراد) نہیں بلکہ وہ معلوم تصدیقی جو (مجہول) مطلوب تصدیقی کی طرف موصل ہونیکی حیثیت سے ہے جیسے ہمارا قول العالم متغیر وکل متغیر حادث جو ہمارے قول تصدیقی العالم حادث کی طرف موصل ہے اور رہا وہ معلوم تصدیقی جو مجہول تصدیقی کی طرف موصل نہیں ہے جیسے ہمارا قول النار حارہ تو وہ معلوم تصدیقی حجت نہیں اور منطقی اسمیں فکر (بھی) نہیں کرتا بلکہ وہ معرف اور حجت سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ ان دونوں کو کس طرح ترتیب دی جائے کہ یہ مجہول کی طرف موصل ہوں۔

شرح

علم منطق کا موضوع

شارح اپنے اس قول میں علم منطق کا موضوع بیان فرمارہے ہیں علم منطق کا موضوع وہ معلوم تصوری یا معلوم تصدیقی ہے جو مجہول تصوری یا مجہول تصدیقی کی طرف موصل ہو جیسے حیوان ناطق (معلوم تصوری) انسان (مجہول تصوری) کی طرف موصل ہے اور العالم متغیر وکل متغیر حادث، العالم حادث (مجہول تصدیقی) کی طرف موصل ہے۔ پس معلوم تصوری مثلاً زید وعمرو اور معلوم تصدیقی مثلاً النار حارۃ کسی مجہولِ تصوری یا مجہول تصدیقی کی طرف موصل نہیں ہیں پس یہ علم منطق کا موضوع نہیں ہے اور نہ ہی منطقی حضرات اس سے بحث کرتے ہیں۔ اور معلوم تصوری جو مجہول تصوری کیطرف موصل ہو معرف (بکسر الراء) قول شارح حد رسم کہلاتا ہے اور معلوم تصدیقی جو (مجہول تصدیقی) کیطرف موصل ہو حجت اور دلیل کہلاتا ہے۔

قَوْلُهُ مُعَرِّفاً لِاَنَّهُ يُعَرِّفُ وَيُبَيِّنُ الْمَجْهُوْلَ التَصَوُّرِيَّ

ترجمہ: ماتنؒ کا قول معرفا (معرف کو معرف) اسلیئے (کہا جاتا ہے) کہ وہ شناخت کراتا ہے اور مجہول تصوری کو بیان کرتا ہے۔

شرح
معرف کی وجہ تسمیہ

شارح معرف کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ معرف کو معرف اسلیئے کہتے ہیں کہ معرف کے معنی ہیں شناخت کرانے والا تو چونکہ اسکے ذریعہ مجہول تصوری کی شناخت ہوتی ہے اسلیئے اسکو معرف کہتے ہیں۔

قَوْلُهٗ حُجَّةٌ لِاَنَّهَا تَصِيْرُ سَبَباً لِلْغَلَبَةِ عَلَى الْخَصْمِ وَالْحُجَّةُ فِى اللُّغَةِ الْغَلَبَةُ فَهٰذَا مِنْ قَبِيْلِ تَسْمِيَةِ السَّبَبِ بِاسْمِ الْمُسَبَّبِ.

ترجمہ: ماتنؒ کا قول حجۃ (حجت کو حجت) اسی لئے (کہا جاتا ہے) کہ وہ مدمقابل پر غلبہ کا سبب بنتی ہے اور حجت لغت میں غلبہ کو کہا جاتا ہے پس یہ ''تسمیۃ السبب باسم المسبب'' کی قبیل سے ہے۔

شرح
حجت کی وجہ تسمیہ

شارح حجت کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ حجت کو حجت اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ معلومات تصدیقہ جو کہ مجہول تصدیقی کی طرف موصل ہوں خصم پر غلبہ پانے کا سبب ہیں اور مسبب غلبہ ہے تو مسبب والا نام مجازاً سبب کا رکھ دیا اور یہ تسمیۃ السبب باسم المسبب کی قبیل سے ہے۔



فَصْلٌ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰى تَمَامِ مَا وُضِعَ لَهٗ مُطَابَقَةٌ وَعَلٰى جُزْئِهٖ تَضَمُّنٌ وَعَلَى الْخَارِجِ اِلْتِزَامٌ وَلَا بُدَّ فِيْهِ مِنَ اللُّزُوْمِ عَقْلًا اَوْعُرْفًا

لفظ کی دلالت اپنے پورے معنی موضوع لہٗ پر مطابقی ہے اور اپنے معنی موضوع لہ کے جزء پر تضمنی ہے اور (معنی موضوع لہٗ کے) خارج پر التزامی ہے اور دلالت التزامی میں عقل یا عرف کے اعتبار سے (دلال اور مدلول میں) لزوم (کا پایا جانا) ضروری ہے۔

شرح

قَوْلُهٗ دَلَالَةُ اللَّفْظِ قَدْعَلِمْتَ أَنَّ نَظَرَ الْمَنْطِقِيِّ بِالذَّاتِ اِنَّمَا هُوَ فِي الْمُعَرِّفِ وَالْحُجَّةِ وَهُمَامِنْ قَبِيْلِ الْمَعَانِيْ لَاالْاَلْفَاظِ اِلَّا اَنَّهٗ كَمَايَتَعَارَفُ ذِكْرُ الْحَدِّ وَالْغَايَةِ وَالْمَوْضُوْعِ فِيْ صَدْرِ كُتُبِ الْمَنْطِقِ لِيُفِيْدَبَصِيْرَةً فِي الشُّرُوْعِ كَذٰلِكَ يَتَعَارَفُ اِيْرَادُ مَبَاحِثِ الْاَلْفَاظِ بَعْدَ الْمُقَدَّمَةِ لِيُعَيِّنَ عَلَى الْاِفَادَةِ وَالْاِسْتِفَادَةِ وَذٰلِكَ بِأَنْ يُبَيَّنَ مَعَانِيْ الْاَلْفَاظِ الْمُصْطَلَحَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِيْ مُحَاوَرَاتِ اَهْلِ هٰذَاالْعِلْمِ مِنَ الْمُفْرَدِوَالْمُرَكَّبِ وَالْكُلِّي وَالْجُزْئِيِّ وَالْمُتَوَاطِئِ وَالْمُشَكِّكِ وَغَيْرِهَا فَالْبَحْثُ عَنِ الْأَلْفَاظِ مِنْ حَيْثُ الْاِفَادَةِ وَالْاِسْتِفَادَةِ وَهُمَا اِنَّمَا يَكُوْنَانِ بِالدَّلَالَةِ فَلِذَابَدَأَبِذِكْرِ الدَّلَالَةِ وهی کون الشیٔ بحیث یلزم من العلم به العلم بشیٔ اخر والاول هو الدال وَالثَّانِيْ هُوَ الْمَدْلُوْلُ وَالدَّالُّ اِنْ كَانَ لَفْظًا فَالدَّلَالَةُ لَفْظِيَّةٌ وَاِلَّا فَغَيْرُ لَفْظِيَةٍ وَكُلٌّ مِنْهُمَا اِنْ كَانَ بِسَبَبِ وَضْعِ الْوَاضِعِ وَتَعْيِيْنِهِ الْأَوَّلَ بِازَاءِ الثَّانِيْ فَوَضْعِيَّةٌ كَدَلَالَةِ لَفْظِ زَيْدٍ عَلٰى ذَاتِهٖ

وَدَلَالَةِ الدَّوَالِ الْأَرْبَعِ عَلَىٰ مَدْلُوْلَاتِهَا وَاِنْ كَانَ لِسَبَبِ اِقْتِضَاءِ الطَّبْعِ حُدُوْثُ الدَّالِ عِنْدَ عُرُوْضِ الْمَدْلُوْلِ فَطَبْعِيَّةٌ كَدَلَالَةِ اُحْ اُحْ عَلٰى وَجَعِ الصَّدْرِ وَ دَلَالَةِ سُرْعَةِ النَّبْضِ عَلَى الْحُمّٰى وَ اِنْ كَانَ بِسَبَبِ اَمْرٍ غَيْرِ الْوَضْعِ وَالطَّبْعِ فَالدَّلَالَةُ عَقْلِيَّةٌ كَدَلَالَةِ لَفْظِ دَيْزٍ الْمَسْمُوْعِ مِنْ وَّرَاءِ الْجِدَارِ عَلٰى وُجُوْدِ الْاٰفِظِ وَ كَدَلَالَةِ الدُّخَانِ عَلَى النَّارِ فَاَقْسَامُ الدَّلَالَةِ سِتَّةٌ وَالْمَقْصُوْدُ بِالْبَحْثِ هٰهُنَا هِيَ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ اِذْ عَلَيْهَا مَدَارُ الْاِفَادَةِ وَالْاِسْتِفَادَةِ وَهِيَ تَنْقَسِمُ اِلٰى مُطَابَقَةٍ وَ تَضَمُّنٍ وَاِلْتِزَامٍ لِاَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ بِسَبَبِ وَضْعِ الْوَاضِعِ اِمَّا عَلٰى تَمَامِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَوْ جُزْئِهٖ اَوْ عَلٰى اَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''دلالۃ اللفظ'' (کی شرح یہ ہے) آپ جان چکے ہیں کہ منطقی کی نظر بلا واسطہ معرف اور حجت میں ہی ہوتی ہے اور یہ دونوں معانی کی قبیل سے ہیں نہ کہ الفاظ کی قبیل سے مگر جیسا کہ منطق کی کتابوں کے شروع میں تعریف غرض وغایت اور موضوع کا ذکر معروف ہے تاکہ یہ (چیزیں) علم شروع کرنے میں بصیرت کا فائدہ دیں اسی طرح مقدمہ کے بعد الفاظ کے مباحث لانا معروف ہے تاکہ افادہ اور استفادہ میں مدد دے اور یہ (ذکر مباحث الفاظ) بایں معنی ہے کہ منطقیوں کے محاورات میں استعمال ہونے والے اصطلاحی الفاظ یعنی مفرد، مرکب، کلی، جزئی، متواطی، اور مشکک وغیرہ کے معانی بیان کردیئے جائیں پس الفاظ سے بحث افادہ اور استفادہ کی حیثیت سے ہے اور یہ (افادہ واستفادہ) دونوں دلالت سے ہی حاصل ہوتے ہیں اس وجہ سے ماتنؒ سے دلالت کے ذکر سے ابتداء فرمائی اور دلالت (نام ہے) کسی شئ کے اسطرح ہونے کا کہ اسکے علم سے دوسری شئ کا علم حاصل ہوجائے اور پہلی شئ دال ہے اور دوسری شئ مدلول ہے۔ پھر دال اگر لفظ ہے تو دلالت لفظیہ ہے وگرنہ (یعنی اگر دال غیر لفظ ہے تو) دلالت غیر لفظیہ ہے اور دلالت لفظیہ وغیر لفظیہ میں سے ہر ایک اگر واضع کی وضع اور اس کے شئ اول کو شئ ثانی کے مقابلہ میں متعین کرنے سے ہے تو (یہ دلالت) وضعیہ ہے جیسے لفظ زید

اگر مدلول کے عارض ہونے کے وقت دال کا حادث ہونا طبیعت کے تقاضہ کے سبب سے ہوتو یہ دلالت طبعیہ ہے جیسے اُح اُح کی سینے کے درد پر دلالت اور نبض کے تیزی سے چلنے کی دلالت بخار پر اور اگر طبع اور وضع کے علاوہ کسی اور امر کے سبب سے دلالت ہوتو (یہ) دلالت عقلیہ ہے جیسے دیوار کے پیچھے سے سنے جانے والے لفظ دیز کی بولنے والے کے وجود پر دلالت اور جیسا کہ دھوئیں کی آگ پر دلالت۔

پس دلالت کی قسمیں چھ ہیں اور یہاں دلالت لفظیہ وضعیہ ہی سے بحث مقصود ہے کیونکہ اسی پر افادہ اور استفادہ کا مدار ہے اور یہ (دلالت لفظیہ وضعیہ) مطابقی تضمنی اور التزامی کی طرف منقسم ہے کیونکہ واضع کی وضع کی وجہ سے لفظ کی دلالت پورے معنی موضوع لہٗ پر ہوگی (یہ دلالت مطابقی ہے) یا اس معنی موضوع لہ کے جزء پر ہوگی (یہ دلالت تضمنی ہے) یا اس معنی موضوع لہٗ سے کسی خارجی (لیکن لازمی) امر پر ہوگی (یہ دلالت التزامی ہے)

تشریح متن:

بحث تصوّرات

فصل: دلالت الفاظ کا بیان

تصورات کو تصدیقات پر مقدم کرنیکی وجہ

یہاں سے دلالت اور الفاظ کی بحث شروع کررہے ہیں منطقی حضرات معرف اور حجۃ سے بحث کرتے ہیں اور تصورات کو مقدم کرتے ہیں اور تصدیقات کو مؤخر کرتے ہیں اسکی وجہ یہ ہیکہ تصورات یا تو تصدیقات کیلئے شرط ہیں یا شطر ہیں اگر یہ شرط ہوں تو تصدیقات مشروط ہونگے اور اگر یہ شطر ہوں تو شطر کل کا جزء ہوتا ہے اور تصدیقات کل ہونگے تو قاعدہ ہے کہ شرط مشروط پر اور جزء کل پر مقدم ہوتا ہے اس لئے بحث تصورات کو تصدیقات کی بحث سے مقدم کیا۔

دلالت اور الفاظ سے بحث کرنیکی وجہ

ماتنؒ کو چاہئے تھا کہ معرف اور قول شارح کو ذکر کرتے جبکہ ماتنؒ دلالت اور الفاظ کی بحث شروع کررہے ہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ معرف اور قول شارح کا سمجھنا کلیات خمسہ کے سمجھنے پر موقوف ہے اور

کلیات خمسہ کا سمجھنا الفاظ کے سمجھنے پر موقوف ہے اور الفاظ کا سمجھنا دلالت کے سمجھنے پر موقوف ہے اس لئے دلالت کی بحث ذکر فرمارہے ہیں۔

دلالت لفظیہ وضعیہ کے تین اقسام کی وجہ حصر

اس عبارت میں مصنف نے دلالت کی تین قسمیں بیان کی ہیں جسکی وجہ حصر یہ ہے کہ:
لفظ یا تو دلالت کریگا اپنے پورے معنی موضوع لہ پر یا معنی موضوع لہ کے جزء پر یا موضوع لہ کے خارج لازم پر مطابقی ہے دوسری تضمنی ہے تیسری التزامی ہے۔

شرح

شارح کی غرض اپنے قول سے پانچ امور کا بیان ہے:
(۱) دلالت اور الفاظ کی بحث کے ذکر اور تقدیم سے متعلق اعتراض مقدر کا جواب۔
(۲) دلالت کی تعریف (۳) دلالت کی اقسام۔
(۴) صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کرنے کی وجہ (۵) دلالت لفظیہ وضعیہ کی اقسام

دلالت اور الفاظ کی بحث کے ذکر اور تقدیم سے متعلق اعتراض مقدر کا جواب

منطق کا موضوع معرف اور حجۃ ہے اور یہ دونوں معانی کی قبیل سے ہیں الفاظ کی قبیل سے نہیں اور مصنف الفاظ کی بحث شروع کررہے ہیں تو یہ اشتغال بمالا یعنی ہے اور وہ درست نہیں؟

جواب: جواب یہ ہیکہ منطق کی کتابوں میں یہ رواج ہیکہ وہ مقدمہ کے اندر تعریف موضوع اور غرض وغایت کو ذکر کرتے ہیں تاکہ بصیرت فی الشروع کا فائدہ حاصل ہو اسی طرح یہ بھی رواج ہے کہ وہ مقدمہ سے فارغ ہونے کے بعد سب سے پہلے دلالت اور الفاظ کی بحث کو ذکر کرتے ہیں تاکہ افادہ اور استفادہ میں آسانی وسہولت ہو اسلئے کہ منطق کے مسائل سے افادہ اور استفادہ الفاظ پر موقوف ہے اور الفاظ کا سمجھنا دلالت پر موقوف ہے اسی لئے الفاظ اور دلالت سے بحث کرتے ہیں اور مقدم ذکر کرتے ہیں۔

دلالت کی تعریف

دلالت باب نصر ینصر سے آیا ہے لغوی معنی ہیں راہ نمودن اور اصطلاح میں کہتے ہیں ''هِیَ کَوْنُ الشَّیْءِ بِحَیْثُ یَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهٖ اَلْعِلْمُ بِشَیْءٍ اٰخَرَ'' ایک شی کا دوسرے شی کیساتھ ایسا تعلق ہو کہ شی اول کے علم سے شی ثانی کا علم ضروری ہو جیسے '' دَلَالَتُ اَلدُّخَانِ عَلَی النَّارِ'' اور جو چیز دلالت کرنے والی ہے وہ دال اور جس پر دلالت ہے وہ مدلول کہلاتی ہے۔

دلالت کی اقسام

پھر دال یا تو لفظ ہوگا یا غیر لفظ اگر لفظ ہو تو لفظیہ اور اگر غیر لفظ ہو تو غیر لفظیہ ہے پھر ان میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں بنتی ہیں جسکی وجہ حصر اس طرح ہے کہ دال یا تو دلالت کریگا واضع کی وضع کی وجہ سے یا بسبب اقتضاء طبع کے یا بسبب اقتضاء عقل کے اگر واضع کی وضع کی وجہ سے ہو پھر اگر وہ لفظ ہو تو لفظیہ وضعیہ اور اگر غیر لفظ ہو تو غیر لفظیہ وضعیہ اور اسی طرح اگر بسبب اقتضاء طبع ہو تو یا لفظ ہوگا یا غیر لفظ اگر لفظ ہو تو لفظیہ طبعیہ اور اگر غیر لفظ ہو تو غیر لفظیہ طبعیہ اور اگر دلالت بسبب اقتضاء عقل کے ہو پھر اگر لفظ ہو تو لفظیہ عقلیہ اور اگر غیر لفظ ہو تو غیر لفظیہ عقلیہ ہوگا انکی مثالیں بالترتیب ذیل میں درج ہیں:

دلالت لفظیہ وضعیہ: دَلَالَةُ زَیْدٍ عَلٰی مُسَمَّاهُ (لفظ زید کی دلالت اسکے مسمیٰ پر)

دلالت غیر لفظیہ طبعیہ: دَلَالَةُ اُحْ اُحْ عَلٰی وَجْعِ الصَّدْرِ (اُح اُح کی دلالت سینے کے درد پر)

دلالت لفظیہ عقلیہ: دَلَالَةُ دِیْزٍ اَلْمَسْمُوْعِ مِنْ وَّرَاءِ الْجِدَارِ عَلٰی وُجُوْدِ اللَّافِظِ وَفِیْهَا شَرْطَانِ۔

(دیوار کے پیچھے سے سنے جانے والے لفظ دیز کی دلالت بولنے والے کے وجود پر) اور اسمیں دو شرطیں ہیں:

(۱) لفظ مہمل ہو اگر مہمل نہ ہوگا تو پھر دلالت لفظیہ وضعیہ ہوگی۔

(۲) بولنے والے کا دیوار کے پیچھے ہونا ضروری ہے اگر سامنے ہوگا تو دلالت نہ رہے گی بلکہ مشاہدہ ہو جائیگا۔

دلالت غیر لفظیہ وضعیہ: دَلَالَةُ الدَّوَالِ الْاَرْبَعِ عَلٰی مَدْلُوْلَاتِهَا (دوال اربع کی دلالت اپنے مدلولات پر)

دوال اربعہ یہ ہیں (۱) عقود (۲) خطوط (۳) نصب (۴) اشارات

(۱) **عقود**: بیوپاریوں کے ہاں قیمت بتلانے کا ایک خاص انداز ہوتا ہے جو انگلیوں کے جوڑوں کے ذریعہ ہوتا ہے

(۲) **خطوط**: نقوش کو کہا جاتا ہے۔

(۳) **نصب**: مسافت معلوم کرنے کیلئے راستہ میں پتھر وغیرہ جو گاڑے جاتے ہیں بشرطیکہ ان پر کچھ لکھا ہوا نہ ہو اگر کچھ لکھا ہوگا تو وہ خطوط ہو جائینگے۔

(۴) **اشارات**: اَلْعَلَمُ الْاَحْمَرُ لِلْخَطَرَةِ وَالْاَخْضَرُ لِحَالَةٍ ، اَلَّتِیْ لَیْسَتْ مِنْهَا خَطَرَةٌ وَهُمَا لِلْقَطَارِ كَثْرَةٌ. (خطرہ کے اظہار کیلئے سرخ جھنڈا اور سبز جھنڈا اس حالت کیلئے جسمیں خطرہ نہیں اور یہ ریل گاڑی کیلئے بکثرت مستعمل ہوتا ہے)

دلالت غیر لفظیہ طبعیۃ: دَلَالَتُ سُرْعَةِ النَّبْضِ عَلَى الْحُمّٰى (نبض کی تیزی سے چلنے کی دلالت بخار پر)

دلالت غیر لفظیۃ عقلیۃ: دَلَالَةُ الدُّخَانِ عَلَى النَّارِ. (دھویں کی دلالت آگ پر)

صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کی وجہ

منطقی حضرات صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کرتے ہیں اسلیئے کہ منطق کے مسائل سے افادہ اور استفادہ صرف اسی سے ہوسکتا ہے اور کسی سے نہیں اس لئے ماتنؒ نے صرف دلالت لفظیہ وضعیہ کی اقسام بیان فرمائی ہیں۔

دلالت لفظیہ وضعیہ کی اقسام اور انکی وجہ حصر

دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین اقسام ہیں:

(۱) مطابقی (۲) تضمنی (۳) التزامی

جنکی وجہ حصر یہ ہے لفظ یا تو پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کریگا یا موضوع لہ کے جزء پر یا موضوع لہ کے خارج لازم پر اگر موضوع لہ کے کل پر دلالت کریگا تو یہ دلالت مطابقی ہے اور اگر موضوع لہ کے جزء پر دلالت کریگا تو یہ تضمنی ہے اور اگر موضوع لہ کے خارج لازم پر دلالت کریگا تو یہ التزامی ہے۔

قَوْلُهٗ وَلَا بُدَّ فِيْهِ أَیْ فِیْ دَلَالَةِ الْإِلْتِزَامِ.

ترجمہ: ماتنؒ کا قول ولا بد فیہ یعنی دلالت التزامی میں لزوم عقلی یا عرفی کا پایا جانا ضروری ہے۔

شرح: فیہ میں "ہ" ضمیر کا مرجع کیا ہے؟

شارح کی غرض اس قول سے "فیہ" کی ضمیر کا مرجع بتلانا ہے تو اس کے متعلق فرمایا کہ اسکا مرجع دلالت التزام ہے صرف التزام نہیں کیونکہ اگر صرف التزام مراد لیں گے تو مراد یہ ہوگا کہ التزام کے اندر لزوم کا پایا جانا ضروری ہے اور یہ صحیح نہیں اسلیئے اسکا مرجع دلالت التزامی ہی ہے۔

قَوْلُهٗ مِنَ اللُّزُوْمِ اَیْ کَوْنُ الْاَمْرِ الْخَارِجِ بِحَیْثُ یَسْتَحِیْلُ تَصَوُّرُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ بِدُوْنِهٖ سَوَاءٌ کَانَ هٰذَا اللُّزُوْمُ الذِّهْنِیُّ عَقْلًا کَالْبَصَرِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْعَمٰی أَوْ عُرْفًا کَالْجُوْدِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْحَاتِمِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول لزوم کا معنی یہ ہے کہ امر خارج کا اس طرح ہونا کہ اس کے بغیر موضوع لہ کا تصور محال ہو خواہ یہ لزوم ذہنی از روئے عقل ہو جیسے عمٰی کی نسبت سے بصر کا تصور یا (یہ لزوم ذہنی) از روئے عرف ہو جیسے حاتم کی نسبت سے سخاوت کا تصور۔

شرح

ماتن کے قول "لزوم" سے لزوم کی کونسی قسم مراد ہے؟

شارح اپنے قائم کردہ قول میں ماتنؒ کے قول لزوم کی مراد بیان فرمانا چاہتے ہیں لیکن اس سے قبل بطور تمہید کے لزوم کی تین قسمیں اور تیسری قسم کی دو قسمیں ملاحظہ فرمائیں:

لزوم کی تین اقسام

لازم اور ملزوم کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے اسکو لزوم کہتے ہیں اسکی پھر تین قسمیں ہیں:

(۱) لزوم ماھیت (۲) لزوم خارجی (۳) لزوم ذھنی۔

دوال اربعہ یہ ہیں (۱) عقود (۲) خطوط (۳) نصب (۴) اشارات

(۱) **عقود**: بیوپاریوں کے ہاں قیمت بتلانے کا ایک خاص انداز ہوتا ہے جو انگلیوں کے جوڑوں کے ذریعہ ہوتا ہے

(۲) **خطوط**: نقوش کو کہا جاتا ہے۔

(۳) **نصب**: مسافت معلوم کرنے کیلئے راستہ میں پتھر وغیرہ جو گاڑے جاتے ہیں بشرطیکہ ان پر کچھ لکھا ہوا نہ ہو اگر کچھ لکھا ہوگا تو وہ خطوط ہو جائینگے۔

(۴) **اشارات**: اَلْعَلَمُ الْاَحْمَرُ لِلْخَطْرَةِ وَالْاَخْضَرُ لِحَالَةٍ لَیْسَتْ مَنْهَا خَطْرَةٌ وَهُمَا لِلْقَطَارِ كَثْرَةٌ. (خطرہ کے اظہار کیلئے سرخ جھنڈا اور سبز جھنڈا اس حالت کیلئے جسمیں خطرہ نہیں اور یہ ریل گاڑی کیلئے بکثرت مستعمل ہوتا ہے)

دلالت غیر لفظیہ طبعیۃ: دَلَالَتُ سُرْعَةِ النَّبْضِ عَلَى الْحُمّٰى (نبض کی تیزی سے چلنے کی دلالت بخار پر)

دلالت غیر لفظیۃ عقلیۃ: دَلَالَةُ الدُّخَانِ عَلَى النَّارِ. (دھویں کی دلالت آگ پر)

صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کی وجہ

منطقی حضرات صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کرتے ہیں اسلئے کہ منطق کے مسائل سے افادہ اور استفادہ صرف اسی سے ہوسکتا ہے اور کسی سے نہیں اس لئے ماتنؒ نے صرف دلالت لفظیہ وضعیہ کی اقسام بیان فرمائی ہیں۔

دلالت لفظیہ وضعیہ کی اقسام اور انکی وجہ حصر

دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین اقسام ہیں:

(۱) مطابقی (۲) تضمنی (۳) التزامی

جنکی وجہ حصر یہ ہے لفظ یا تو پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کریگا یا موضوع لہ کے جزء پر یا موضوع لہ کے خارج لازم پر اگر موضوع لہ کے کل پر دلالت کریگا تو یہ دلالت مطابقی ہے اور اگر موضوع لہ کے جزء پر دلالت کریگا تو یہ تضمنی ہے اور اگر موضوع لہ کے خارج لازم پر دلالت کریگا تو یہ التزامی ہے۔

قَوْلُهٗ وَلَا بُدَّ فِيْهِ أَیْ فِیْ دَلَالَةِ الْاِلْتِزَامِ.

ترجمہ: ماتنؒ کا قول ولا بد فیہ یعنی دلالت التزامی میں لزوم عقلی یا عرفی کا پایا جانا ضروری ہے۔

شرح: فیہ میں "ہ" ضمیر کا مرجع کیا ہے؟

شارح کی غرض اس قول سے "فیہ" کی ضمیر کا مرجع بتلانا ہے تو اس کے متعلق فرمایا کہ اسکا مرجع دلالت التزام ہے صرف التزام نہیں کیونکہ اگر صرف التزام مراد لیں گے تو مراد یہ ہوگا کہ التزام کے اندر لزوم کا پایا جانا ضروری ہے اور یہ صحیح نہیں اسلیئے اسکا مرجع دلالت التزامی ہی ہے۔

قَوْلُهٗ مِنَ اللُّزُوْمِ اَیْ کَوْنُ الْاَمْرِ الْخَارِجِ بِحَیْثُ یَسْتَحِیْلُ تَصَوُّرُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ بِدُوْنِهٖ سَوَاءٌ کَانَ هٰذَا اللُّزُوْمُ الذِّهْنِیُّ عَقْلًا کَالْبَصَرِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْعَمٰی اَوْ عُرْفًا کَالْجُوْدِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْحَاتِمِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول لزوم کا معنی یہ ہے کہ امر خارج کا اس طرح ہونا کہ اس کے بغیر موضوع لہ کا تصور محال ہو خواہ یہ لزوم ذہنی از روئے عقل ہو جیسے عمیٰ کی نسبت سے بصر کا تصور یا (یہ لزوم ذہنی) از روئے عرف ہو جیسے حاتم کی نسبت سے سخاوت کا تصور۔

شرح

ماتن کے قول "لزوم" سے لزوم کی کونسی قسم مراد ہے؟

شارح اپنے قائم کردہ قول میں ماتنؒ کے قول لزوم کی مراد بیان فرمانا چاہتے ہیں لیکن اس سے قبل بطور تمہید کے لزوم کی تین قسمیں اور تیسری قسم کی دو قسمیں ملاحظہ فرمائیں:

لزوم کی تین اقسام

لازم اور ملزوم کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے اسکو لزوم کہتے ہیں اسکی پھر تین قسمیں ہیں:

(۱) لزوم ماھیت (۲) لزوم خارجی (۳) لزوم ذھنی۔

لزوم ماھیت

لزوم ماھیت اس لزوم کو کہتے ہیں کہ موضوع لہ یا ملزوم کا تصور چاہے خارج میں ہو یا ذھن میں ہو لازم اسکے ساتھ پایا جائے کبھی جدا نہ ہو جیسے زوجیت اربعہ چاہے ذھن میں اربع تصور کریں چاہے خارج میں کریں دونوں صورتوں میں اس کو زوجیت لازم ہے کبھی جدا نہیں ہوتا۔

لزوم خارجی

لزوم خارجی اس لزوم کو کہتے ہیں کہ موضوع لہ کا اگر خارج میں تصور کریں تو وہ لازم پایا جائے اور اگر ذھن میں تصور کریں تو وہ لازم نہ پایا جائے جیسے ''احراق نار'' کہ اگر خارج میں اسکا تصور کریں تو نار کو احراق لازم ہوتا ہے لیکن اگر ذھن میں تصور کریں تو یہ لازم نہیں ہوتا کہ ذھن جل جائے تو معلوم ہوا کہ ذھن کی صورت میں اسکو احراق لازم نہیں ہوتا۔

لزوم ذھنی

لزوم ذھنی اس لزوم کو کہتے ہیں کہ اگر موضوع لہ کا تصور ذھن میں کریں تو لازم پایا جائے اور موضوع لہ کا تصور لازم کے تصور کے بغیر ممتنع اور محال ہو لیکن خارج میں اسکا تصور کریں تو وہ لازم نہ پایا جائے۔

لزوم ذھنی کی اقسام

لزوم ذھنی کی دو قسمیں ہیں: (۱) لزوم ذھنی عقلی (۲) لزوم ذھنی عرفی۔

لزوم ذھنی عقلی اسکا مطلب یہ ہے کہ ملزوم کا تصور بغیر لازم کے عقلاً محال ہو جیسے عمی کیلئے بصر۔

(۲) لزوم عرفی اسکا مطلب یہ ہے کہ ملزوم کا تصور بغیر لازم کے عرفاً محال ہو جیسے حاتم کیلئے سخاوت ماتنؒ کے قول ''لزوم'' سے مراد لزوم ذھنی ہے، مذکورہ تمہید کے بعد سمجھے کہ ماتن کے قول لزوم سے مراد لزوم ذھنی ہے یعنی دلالت التزامی میں لزوم ذھنی کا پایا جانا ضروری ہے خواہ لزوم ذھنی عقلی ہو جیسے بصر کا تصور عمی کیلئے اور خواہ لزوم ذھنی عرفی ہو جیسے سخاوت کا تصور حاتم طائی کیلئے۔



وتَلزَمُهما المطابقةُ ولَو تقديرًا ولا عكس

اور دلالت تضمنی اور التزامی کو دلالت مطابقی لازم ہے اگر چہ (یہ لازم ہونا) تقدیرًا ہو اور اسکا عکس نہیں (یعنی دلالت مطابقی کو دلالت تضمنی اور التزامی لازم نہیں ہے)

قوله تلزمهما المطابقة وَلَوْ تَقْدِيرًا اِذْلَا شَكَّ اَنَّ الدَّلَالَةَ الْوَضْعِيَّةَ عَلٰى جُزْءِ الْمُسَمّٰى وَ لَازِمِهِ فَرْعُ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُسَمّٰى سَوَاءٌ كَانَتْ تِلْكَ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمُسَمّٰى مُحَقَّقَةً بِاَنْ يُطْلَقَ اللَّفْظُ وَيُرَادُ بِهِ الْمُسَمّٰى وَيُفْهَمُ مِنْهُ الْجُزْءُ اَوِ اللَّازِمُ بِالتَّبِعِ اَوْ مُقَدَّرَةً كَمَا اِذَاشْتَهَرَ اللَّفْظُ فِيْ الْجُزْءِ اَوِ اللَّازِمِ فَالدَّلَالَةُ عَلَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَاِنْ لَّمْ يَتَحَقَّقْ هُنَاكَ بِالْفِعْلِ اِلَّا اَنَّهَا وَاقِعَةٌ تَقْدِيْرًا بِمَعْنٰى اَنَّ لِهٰذَا اللَّفْظِ مَعْنًى لَوْقُصِدَ مِنَ اللَّفْظِ لَكَانَ دَلَالَةٌ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَاِلٰى هٰذَا اَشَارَبِقَوْلِهٖ وَلَوْتَقْدِيْراً

ترجمہ: ماتنؒ کا قول تلزمهما المطابقة: یعنی دلالت تضمنی اور التزامی کو دلالت مطابقی لازم ہوتی ہے اگر چہ لزوم تقدیری ہو (اور اس کی وجہ یہ ہے کہ) اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ ذات کے جزء اور ذات کے لازم پر دلالت وضعیہ ذات پر دلالت کی فرع ہے خواہ ذات پر دلالت حقیقۃ ہو بایں طور کہ لفظ بولا جائے اور اس سے ذات مراد لی جائے اور اس سے جزء یا لازم ضمنا سمجھا جائے یا ذات پر دلالت تقدیراً ہو جیسے لفظ جزءِ موضوع لہ یا لازم موضوع لہ میں مشہور ہو جائے پس موضوع لہ پر دلالت اگر چہ یہاں بالفعل ثابت نہیں ہوگی مگر تقدیراً موضوع لہ پر دلالت ثابت ہے بایں طور کہ اس لفظ کا ایسا معنی ہے کہ اگر اس معنی کا لفظ سے قصد کیا جائے تو لفظ کی دلالت اس معنی پر مطابقی ہوگی اسی بات کی طرف ماتنؒ نے اپنے قول ولو تقدیرا سے اشارہ فرمایا ہے۔

شرح

تینوں دلالتوں میں نسبت

ماتنؒ اپنی عبارت میں دلالت کی تین اقسام کے مابین پائی جانی والی نسبت بیان فرمانا چاہتے ہیں چنانچہ ماتنؒ نے اپنے قول وتلزمھما المطابقۃ ولوتقدیراولاعکس سے اشارہ فرمایا کہ دلالت مطابقی ایک طرف ہواور دلالت تضمنی والتزامی دوسری طرف ہوتو ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے دلالت مطابقی عام مطلق ہے اور دلالت تضمنی اور التزامی خاص مطلق ہے یعنی جہاں کہیں دلالت مطابقی پائی جائے وہاں تضمنی اور التزامی کا پایا جانا ضروری نہیں۔لیکن جہاں دلالت تضمنی اور التزامی پائی جائے وہاں دلالت مطابقی کا پایا جانا ضروری ہے اور دلالت مطابقی کا پایا جانا کبھی حقیقۃ ہوگا اور کبھی تقدیرا ہوگا۔

غرض شارح

شارح اپنے قول میں دوامر بیان فرمانا چاہتے ہیں:

(۱) دلالت تضمنی والتزامی کو مطابقی لازم ہونے کی وجہ (۲) ولوتقدیراً کا مطلب

دلالت تضمنی والتزامی کو مطابقی لازم ہونے کی وجہ

دلالت تضمنی والتزامی کو مطابقی لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تضمنی میں دلالت جزء پر ہوتی ہے اور مطابقی میں کل پر ہوتی ہے جزء پر دلالت کے پائے جانیکی صورت میں کل پر دلالت کا پایا جانا ضروری ہے اور التزامی میں دلالت لازم پر ہوتی ہے اور مطابقی میں دلالت ملزوم پر ہوتی ہے لازم پر دلالت کے پائے جانیکی صورت میں ملزوم پر دلالت کا پایا جانا ضروری ہے اور اسکو شارح کے الفاظ میں یوں سمجھیں کہ تضمنی میں دلالت جزء پر اور التزامی میں دلالت لازم پر ہوتی ہے اور مطابقی میں دلالت ملزوم پر اور کل پر ہوتی ہے اور جزء اور لازم فرع ہے کل اور ملزوم کا،تو فرع پر دلالت کے پائے جانیکی صورت میں اصل پر دلالت کا پایا جانا ضروری ہے۔

ولوتقدیراً کا مطلب

ولوتقدیراً کا لفظ لاکر ماتنؒ نے دلالت مطابقی کے لزوم میں تعمیم فرمائی ہے مطلب یہ کہ جیسے دلالت

تضمنی اور التزامی کیلئے دلالت مطابقی کا لازم ہونا خواہ حقیقۃ ہو خواہ تقدیرا ہو حقیقۃ کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کا استعمال کل میں بھی ہوتا ہے اور ملزوم میں بھی اور تقدیرا کا مطلب یہ ہیکہ ایک لفظ اگر جزء موضوع لہ مشہور ہو جائے تو ایسی صورت میں جزء پر دلالت کیوقت کل کی طرف ذھن نہ جائے گا اسلیئے دلالت مطابقی نہیں پائی جائیگی اسی طرح اگر کوئی لفظ لازم موضوع لہ میں مشہور ہو جائے تو اسمیں بھی جب لازم پر دلالت ہوگی تو اس وقت ذھن ملزوم کی طرف نہ جائیگا لہذا اس صورت میں بھی دلالت مطابقی نہیں پائی جائے گی لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس لفظ کے ایک ایسے معنی ہیں اگر وہ مراد لئے جائیں تو اس پر دلالت مطابقی ہوگی کیونکہ تمام معنی موضوع لہ میں اگر چہ لفظ کا استعمال ترک کردیا گیا ہے لیکن اسکا ارادہ ممنوع نہیں ہے۔ تو حاصل یہ ہوا کہ دلالت مطابقی حقیقۃ کا مطلب یہ ہے کہ لفظ معنی مطابقی پر بالفعل دلالت کرتا ہو اور دلالت مطابقی تقدیرا کا مطلب یہ ہے کہ لفظ معنی مطابقی پر بالفعل تو دلالت نہ کرے لیکن بالقوۃ دلالت کرے۔

قَوْلُهٗ وَلَاعَكْس اِذْيَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ لِلَفْظٍ مَعْنىً بَسِيْطٌ لَا جُزْءَ لَهٗ وَلَالَازِمَ لَهٗ فَتَحَقَّقَتْ حِ الْمُطَابَقَةُ بِدُوْنِ التَّضَمُّنِ وَالْاِلْتِزَامِ وَلَوْ كَانَ لَهٗ مَعْنىً مُرَكَّبٌ لَا لَازِمَ لَهٗ تَحَقَّقَ التَّضَمُّنُ بِدُوْنِ الْاِلْتِزَامِ اَوْ لَوْ كَانَ لَهٗ مَعْنًى بَسِيْطٌ لَهٗ لَازِمٌ تَحَقَّقَ الْاِلْتِزَامُ بِدُوْنِ التَّضَمُّنِ فَالْاِسْتِلْزَامُ غَيْرُ وَاقِعٍ فِيْ شَيْءٍ مِنَ الطَّرَفَيْنِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول (ولاعکس کی وضاحت یہ ہیکہ) دلالت مطابقی کیلئے دلالت تضمنی اور التزامی لازم نہیں (کیونکہ) لفظ کیلئے ایک ایسا بسیط معنی ہوسکتا ہے جسکا نہ کوئی جزء ہو اور نہ اس کیلئے کوئی لازم ہو پس اس وقت دلالت مطابقی دلالت تضمنی اور التزامی کے بغیر ثابت ہوگی (اسی طرح) اگر اس لفظ کیلئے کوئی ایسا مرکب معنی ہو جس کیلئے کوئی لازم نہیں تو دلالت تضمنی دلالت التزامی کے بغیر ثابت ہوگی اور اسی طرح اگر لفظ کیلئے ایسا بسیط معنی ہو جس کیلئے کوئی لازم ہو تو دلالت التزامی، دلالت تضمنی کے بغیر ثابت ہو گی پس جانبین (دلالت تضمنی اور دلالت التزامی) میں کسی ایک کا دوسرے کو مستلزم ہونا واقع نہیں ہے۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے دو امور کا بیان ہے:

(۱) دلالت مطابقی کو دلالت تضمنی والتزامی لازم نہ ہونیکی وجہ
(۲) دلالت تضمنی والتزامی کے مابین نسبت۔

دلالت مطابقی کو دلالت تضمنی والتزامی لازم نہ ہونیکی وجہ

دلالت مطابقی کو دلالت تضمنی والتزامی لازم نہیں ہے اسلیئے کہ ہوسکتا ہے کہ دلالت مطابقی کا مدلول ایسی شیء ہو جس کا نہ کوئی جزء ہو اور نہ لازم ہو یعنی بسیط ہو تو اس صورت میں مطابقی تو ہوگی لیکن تضمنی اور التزامی نہیں ہوگی جیسے لفظ اللہ کا مدلول کہ اس کا نہ تو کوئی جزء ہے اور نہ کوئی لازم ہے۔

دلالت تضمنی والتزامی کے مابین نسبت

شارح نے فرمایا کہ دلالت تضمنی والتزامی میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور عموم وخصوص من وجہ میں تین مادّے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی دو مادے افتراقی مادہ اجتماعی جیسے انسان کہ اسکی دلالت حیوان پر یا ناطق پر تضمنی ہے اور صنعت کتابت پر التزامی ہے اور مادہ افتراقی اول باعتبار تضمنی جیسے عقول عشرہ کے یہ تضمنی تو اسلیئے کہ اسکے اجزاء ہیں لیکن التزامی نہیں اسلیئے کہ اسکا کوئی لازم نہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ واجب بالغیر ہے اور واجب بالغیر کا کوئی لازم نہیں ہوتا اور مادہ افتراقی ثانی باعتبار التزامی جیسے کہ نقطہ کہ اسمیں دلالت التزامی تو ہے اسلیئے کہ اسکو خط لازم ہے اور تضمنی نہیں اسلیئے کہ اسکا کوئی جزء نہیں اور اسکی وجہ یہ ہیکہ یہ ابعاد ثلاثہ میں تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔

وَالْمَوْضُوْعُ اِنْ قُصِدَ بِجُزْءٍ مِنْهُ الدَّلَالَةُ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ فَمُرَكَّبٌ اِمَّا تَامٌّ خَبَرٌ اَوْاِنْشَاءٌ وَاِمَّا نَاقِصٌ تَقْيِيْدِيٌّ اَوْغَيْرُهُ وَاِلَّافَمُفْرَدٌ

اور لفظ موضوع کے جزء سے اگر اسکے معنی کے جزء پر دلالت کا قصد کیا جائے تو وہ لفظ مرکب ہے یا (تو وہ لفظ مرکب) تام خبری ہوگا یا انشائی ہوگا اور یا ناقص تقییدی یا غیر تقییدی ہوگا۔ اور اگر لفظ موضوع کے جزء سے اسکے معنی کے اجزاء پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے تو وہ لفظ مفرد ہے۔

قَوْلُهٗ وَالْمَوْضُوْعُ اَیِ اَللَّفْظُ الْمَوْضُوْعُ اِنْ اُرِیْدَ دَلَالَةُ جُزْءٍ مِنْهُ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاهُ فَهُوَالْمُرَکَّبُ وَاِلَّا فَهُوَالْمُفْرَدُ فَا لْمُرَکَّبُ اِنَّمَا یَتَحَقَّقُ بِاُمُوْرٍاَرْبَعِ اَلْاَوَّلُ اَنْ یَکُوْنَ اللَّفْظُ جُزْءٌ وَالثَّانِیْ اَنْ یَکُوْنَ لِمَعْنَاهُ جُزْءٌ وَالثَّالِثُ اَنْ یَدُلَّ جُزْءُ اللَّفْظِ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاهُ وَالرَّابِعُ اَنْ تَکُوْنَ هٰذِهِ الدَّلَالَةُ مُرَادَةً فَبِانْتِفَاءِ کُلٍ مِنَ الْقُیُوْدِ الْاَرْبَعَةِ یَتَحَقَّقُ الْمُفْرَدُ فَلِلْمُرَکَّبِ قِسْمٌ وَاحِدٌ وَلِلْمُفْرَدِ اَقْسَامٌ اَرْبَعٌ اَلْاَوَّلُ مَالَا جُزْءَ لِلَّفْظِ نحو همزة الاستفهام والثانی مالاجزء لمعناه نحو لفظ اَللّٰه وَالثَّالِثُ مَالَا دَلَالَةَ لِجُزْءِ لَفْظِهٖ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاهُ کَزَیْدٍ وَعَبْدِاللّٰهِ عَلَمًا وَالرَّابِعُ مَایَدُلُّ جُزْءُ لَفْظٍ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاهُ لٰکِنَّ الدَّلَالَةَ غَیْرُ مَقْصُوْدَةٍ کَالْحَیْوَانِ النَّاطِقِ عَلَمًا لِشَخْصٍ اِنْسَانِیٍّ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول موضوع سے لفظ موضوع (مراد ہے پس) اگر اس لفظ کے موضوع کے جزء سے اسکے معنی کے جزء پر دلالت مراد لی جائے تو یہ لفظ مرکب ہے وگرنہ (یعنی لفظ کے جزء سے معنی کے جزء پر دلالت مراد نہ لی جائے) تو وہ لفظ مفرد ہے پس مرکب چار امور کے متحقق ہونے سے ثابت ہوتا ہے۔

پہلا امر یہ ہے کہ لفظ کے لئے جزء ہو دوسرا امر یہ ہے کہ اس لفظ کے معنی کا (بھی) جزء ہو تیسرا امر یہ ہے کہ لفظ کا جز اپنے معنی کے جزء پر دلالت (بھی) کرتا ہو چوتھا امر یہ ہے کہ اس دلالت کا ارادہ بھی کیا گیا ہو پس ان چار قیود میں سے ہر ایک کے معدوم ہونے سے مفرد متحقق ہوگا۔

پس مرکب کی ایک قسم ہے اور مفرد کی چار اقسام ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ اس لفظ مفرد کا جزء (ہی) نہ ہو جیسے ھمزۂ استفہام اور دوسری قسم وہ لفظ مفرد ہے جس کے معنی کا جزء نہ ہو جیسے لفظ اللہ اور تیسری قسم وہ مفرد ہے جسکے لفظ کے جزء کی معنی کے جزء پر دلالت نہ ہو جیسے زید اور بحالت علمیت لفظ عبداللہ اور چوتھی قسم وہ مفرد ہے جسمیں لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہو لیکن یہ دلالت مراد نہ ہو جیسے بحالت علمیت حیوان ناطق کی شخص انسانی پر دلالت۔

شرح

غرض ماتن

ماتنؒ کی غرض مذکورہ عبارت سے تین امور کا بیان ہے:

(۱) لفظ موضوع کی اقسام (۲) مرکب اور مفرد کی تعریف (۳) مرکب کی اقسام

لفظ موضوع کی اقسام: لفظ موضوع کی دو قسمیں ہیں (۱) مرکب (۲) مفرد

مرکب کی تعریف: مرکب وہ لفظ ہے جسکے جزء سے اسکے معنی کے[1] جزء پر دلالت کا قصد کیا جائے

مفرد کی تعریف: مفرد وہ لفظ ہے جسکے جزء سے اسکے معنی کے جزء پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے۔

مرکب کی اقسام: مرکب کی اولا دو قسمیں ہیں:

(۱) مرکب تام (۲) مرکب ناقص

مرکّب تام کی تعریف: مرکب تام وہ مرکب ہے جس پر متکلم کا سکوت صحیح ہو

مرکب تام کی اقسام: مرکب تام کی دو قسمیں ہیں (۱) مرکب تام خبری (۲) مرکب تام انشائی

مرکب تام خبری کی تعریف: مرکب تام خبری وہ مرکب ہے جسمیں صدق و کذب کا احتمال ہو جیسے زید قائمٌ۔

---

(۱) اعتراض: ماتنؒ نے مرکب کی تعریف کو مفرد کی تعریف پر مقدم کیا حالانکہ مرکب مفرد کے مقابلہ میں بمنزلہ کل کے ہے اور مفرد مرکب کے مقابلہ میں بمنزلہ جزء کے ہے اور جزء کل پر مقدم ہوتا ہے لہذا ماتنؒ کو چاہیے تھا کہ مفرد کو مرکب پر مقدم فرماتے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ مرکب کی تعریف وجودی ہے اور مفرد کی تعریف عدمی ہے اور وجودی کو عدمی پر شرف حاصل ہے اسلئے ماتنؒ نے مرکب کی تعریف، مفرد کی تعریف، پر مقدم فرمائی ہے فلا اشکال

مرکب تام انشائی کی تعریف: مرکب تام انشائی وہ مرکب ہے جسمیں صدق وکذب کا احتمال نہ ہو جیسے اضرب۔

مرکب ناقص کی تعریف: مرکب ناقص وہ مرکب ہے جس پر متکلم کا سکوت صحیح نہ ہو۔

مرکب ناقص کی قسمیں: مرکب ناقص کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مرکب تقییدی (۲) مرکب غیر تقییدی۔

مرکب تقییدی کی تعریف

مرکب تقییدی وہ مرکب ہے جسمیں پہلا جزء دوسرے جزء کی وجہ سے مقید ہو یعنی دوسرا جزء پہلے جزء کیلئے قید واقع ہو جیسے رجل عالم (مرکب توصیفی کی مثال ہے) غلام زید (مرکب اضافی کی مثال) قائم فی الدار اس آخری مثال سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مرکب تقییدی دو قسموں (مرکب توصیفی اور مرکب اضافی) میں منحصر نہیں ہے۔

مرکب غیر تقییدی کی تعریف

مرکب غیر تقییدی وہ مرکب ہے جسمیں دوسرا جزء پہلے جزء کیلئے قید واقع نہ ہو جیسے فی الدار۔

غرض شارح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے تین امور کا بیان ہے:

(۱) الموضوع پر وارد اعتراض مقدر کا جواب (۲) مرکب کے تحقق کی چار شرائط (۳) مفرد کی چار اقسام۔

الموضوع پر وارد اعتراض مقدر

اعتراض یہ ہے کہ ماتنؒ نے فرمایا کہ موضوع کی دو قسمیں ہیں (۱) مفرد (۲) مرکب حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ دوال اربعہ بھی موضوع ہیں لیکن وہ نہ مفرد ہیں اور نہ مرکب تو موضوع کو دو قسموں میں منحصر کرنا صحیح نہ ہوا۔

جواب: جواب یہ ہے کہ ماتنؒ کے قول الموضوع سے مطلق موضوع مراد نہیں ہے بلکہ موضوع

سے لفظ موضوع مراد ہے اور دوال اربعہ لفظ نہیں ہیں اس لئے کہ یہ نہ مفرد ہیں اور نہ مرکب لہذا ماتنؒ کا لفظ موضوع کو دو قسموں میں منحصر کرنا درست ہوا۔

مرکب کے تحقق کی چار شرائط

مرکب کی تعریف کے لحاظ سے اس کے تحقق کیلئے چار شرائط کا پایا جانا ضروری ہے:

پہلی شرط: لفظ کا جزء ہو۔

دوسری شرط: معنی کا جزء ہو۔

تیسری شرط: لفظ کا جز معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہو۔

چوتھی شرط: اس دلالت کا قصد بھی کیا گیا ہو اسکی مثال جیسے رامی الحجارۃ اگر یہ چاروں شرطیں پائی جائیں تو لفظ مرکب وجود میں آئیگا اور اگر ان میں سے ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو مفرد وجود میں آجائیگا۔

مفرد کی اقسام

مرکب کو کسی ایک شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے وجود میں آنے والے مفرد کی چار اقسام ہیں:

پہلی قسم: لفظ کا جزء نہ ہو جیسے ھمزہ استفہام

دوسری قسم: لفظ کا جز ہو لیکن معنی کا جزء نہ ہو جیسے لفظ اللہ

تیسری قسم: لفظ کا بھی جزء ہو اور معنی کا بھی جزء ہو لیکن لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہ کرے جیسے زید اور عبداللہ جب کسی کا نام ہو

چوتھی قسم: لفظ کا بھی جزء ہو اور معنی کا بھی جزء ہو اور لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت بھی کرتا ہو لیکن اس دلالت کا ارادہ نہ کیا گیا ہو جیسے حیوان ناطق جب کسی کا نام ہو تو اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مرکب کی صرف ایک قسم ہے اور مفرد کی چار اقسام ہیں۔

قَوْلُهٗ **اِمَّا تَامٌّ** اَی یَصِحُّ السُّکُوْتُ عَلَیْهِ کَذَیْدٌ قَائِمٌ **قَوْلُهٗ خَبَر** اِنِ احْتَمَلَ الصِّدْقَ وَالْکِذْبَ اَیْ یَکُوْنُ مِنْ شَانِهٖ اَنْ یَّتَصِفَ بِهِمَا بِاَنْ یُقَالَ لَهٗ صَادِقٌ اَوْ کَاذِبٌ قَوْلُهٗ **اَوْاِنْشَاءٌ** اِنْ لَمْ یَحْتَمِلْهُمَا قَوْلُهٗ **وَاِمَّا نَاقِص** اِنْ لَمْ یَصِحَّ

السُّكُوْتُ عَلَيْهِ **قَوْلُهُ تَقْيِيْدِيٌّ** اِنْ كَانَ الْجُزْءُ الثَّانِيْ قَيْدًا لِلْاَوَّلِ نَحْوُ غُلَامُ زَيْدٍ وَرَجُلٌ فَاضِلٌ وَقَائِمٌ فِي الدَّارِ قَوْلُهُ **اَوْ غَيْرُهُ** اِنْ لَّمْ يَكُنْ الثَّانِيْ قَيْدًا لِلْاَوَّلِ نَحْوُ فِي الدَّارِ قَوْلُهُ **وَاِلَّا فَمُفْرَدٌ** اَيْ وَاِنْ لَّمْ يُقْصَدْ بِجُزْءٍ مِنْهُ الدَّلَالَةُ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ .

ترجمہ: ماتنؒ کے قول اما تام (میں تام سے مراد وہ مرکب ہے) جس پر سکوت صحیح ہو جیسے زید قائم۔

ماتنؒ کے قول خبر (میں خبر کی تعریف یہ ہیکہ) اگر مرکب سچ اور جھوٹ کا احتمال رکھے یعنی اس مرکب کی شان یہ ہو کہ وہ ان دونوں (سچ اور جھوٹ) کیساتھ متصف ہو بایں طور کہ اس مرکب کو سچا یا جھوٹا کہا جاسکے تو وہ خبر ہے۔

ماتنؒ کے قول ''او انشاء'' (میں انشاء کی تعریف یہ ہیکہ) اگر مرکب سچ اور جھوٹ کا احتمال نہ رکھے تو وہ انشاء ہے۔

ماتنؒ کے قول اما ناقص تقییدی (میں مرکب تقییدی کی تعریف یہ ہیکہ) مرکب ناقص میں اگر دوسرا جزء پہلے جزء کیلئے قید نہ ہو تو وہ مرکب ناقص غیر تقییدی ہے جیسے: غلام زید اور رجلٌ فاضل اور قائمٌ فی الدار۔

ماتنؒ کے قول ''او غیرہ'' (میں مرکب غیر تقییدی کی تعریف یہ ہے کہ) اگر (مرکب ناقص میں) دوسرا جزء پہلے جزء کیلئے قید نہ ہو تو وہ مرکب ناقص غیرِ تقییدی ہے جیسے: فی الدار اور خمسۃ عشر۔

ماتن کے قول والا فمفرد (میں مفرد کی تعریف یہ ہیکہ) اگر لفظ کے جزء سے اسکے معنی کے جزء پر دلالت کا قصد نہ کیا گیا ہو تو وہ مفرد ہے۔

شرح

مذکورہ بالا عبارت میں شارح کے سات اقوال مذکور ہیں جسکی تشریح غرض ماتنؒ کے ابحاث میں گذر چکی ہے تاہم شارح کے دوسرے قول ''خَبَرٌ اِنِ احْتَمَلَ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ اَيْ يَكُوْنُ مِنْ شَانِهِ اَنْ يَّتَصِفَ بِهِمَا بِاَنْ يُقَالَ لَهُ صَادِقٌ اَوْ كَاذِبٌ'' کی تشریح باقی رہ گئی ہے جو کہ پیش خدمت ہے۔

شارح کی اغراض

شارح کی اپنے قول سے تین اغراض وابستہ ہیں:

(۱) خبر کی تعریف (۲) خبر کی تعریف پر اعتراض مقدر کا جواب (۳) بعض حضرات کے جواب کی تردید

خبر کی تعریف

اگر مرکب تام صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھے تو وہ خبر ہے۔

خبر کی تعریف پر اعتراض مقدر کا جواب

شارح نے خبر کی تعریف میں فرمایا ان احتمل الصدق والکذب اس تعریف پر معترض نے اعتراض وارد کیا کہ یہ تعریف جامع لافرادہ نہیں ہے کیونکہ اس تعریف سے وہ خبر جو صرف صادق ہو جیسے اَللّٰہ اِلٰھُنَا اور مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰہِ (صلی اللہ علیہ وسلم) اور وہ خبر جو صرف کاذب ہو جیسے الارض فوقنا اور السماء تحتنا دونوں خارج ہو رہی ہیں اسلیئے کہ یہ دونوں قسم کی اخبار بیک وقت صدق و کذب دونوں کا احتمال نہیں رکھتیں لہذا خبر کی تعریف عدم جامعیت کی وجہ سے درست نہ ہوئی۔

جواب

جواب سمجھنے سے قبل دو باتیں بطور تمہید ذھن نشین کر لیجئے۔

پہلی بات: یہ ہیکہ خبر میں دو چیزیں ہوتی ہیں: (۱) ماھیۃ خبر اور وہ خبر کا مخفی مفہوم ہے

(۲) خصوصیت خبر اور وہ خصوصیت موضوع اور خصوصیت محمول ہے اور خصوصیت امور خارجیہ ہے۔

دوسری بات: یہ ہیکہ خبر اپنے مفہوم کے اعتبار سے صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے اگر چہ خصوصیت مادہ کے اعتبار سے نفس الامر صرف صدق یا صرف کذب کے ساتھ متصف ہوتی ہے جیسے اللہ الھنا اور محمد رسول اللہ میں خصوصیت موضوع (اللہ اور محمد) اور خصوصیت محمول (الہ اور رسول) اور خصوصیت امر خارج یعنی صدق متکلم کی وجہ سے صرف صدق پایا جاتا ہے کذب نہیں پایا جاتا جبکہ الارض فوقنا اور السماء تحتنا میں خصوصیت امر خارج مشاہدہ کی وجہ سے صرف کذب پایا جاتا ہے صدق نہیں پایا جاتا۔ اگر چہ مفہوم کے اعتبار سے دونوں اخبار متحمل صدق و کذب ہیں۔

اب جواب سمجھئے کہ شارح نے ماھیۃ خبر یعنی اس کے مفہوم کی تعریف ذکر فرمائی ہے جو صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے اسلیئے کہ مفہوم خبر کی شان یہ ہے کہ وہ صدق اور کذب دونوں کیساتھ متصف ہو جبکہ معترض نے خصوصیت خبر ملحوظ رکھتے ہوئے عدم جامعیت کا اعتراض وارد کیا ہے جو کہ شارح کی مراد نہیں اسلیئے کہ نفس الامر میں خبر کا صرف صدق یا کذب کیساتھ اتصاف کے شارح بھی قائل ہیں لہذا حیثیت اور اعتبار بدلنے سے اعتراض لازم نہ آیا۔

بعض حضرات کے جواب کی تردید

مذکورہ اعتراض مقدر کا بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہیکہ خبر کی تعریف ان احتمل الصدق والکذب میں واو سے مراد واو واصلہ نہیں ہے بلکہ واو فاصلہ یعنی او مراد ہے تو خبر کی تعریف ہوگی ان احتمل الصدق او الکذب پس اب خبر کی تعریف یہ ہوئی کہ وہ خبر صرف صدق یا صرف کذب کا احتمال رکھے تو یہ تعریف ان اخبار کو بھی شامل ہوگئی جو صرف صادق یا کاذب ہیں لہذا عدم جامعیت کا اعتراض لازم نہ آیا۔

لیکن شارح نے اپنی عبارت ''ای یکون من شانہ ان یتصف بھما'' سے اس جواب کی تردید فرمائی کہ جواب صحیح نہیں بلکہ صحیح بات یہ کہ خبر کی تعریف میں واو واصلہ ہے اور صدق و کذب دونوں احتمال خبر میں مفہوم کے اعتبار سے پایا جانا ضروری ہے وگرنہ تعریف میں احتمل کے لفظ کا مستدرک اور بے کار ہونا لازم آئے گا۔

وَهُوَاِنِ اسْتَقَلَّ فَمَعَ الدَّلَالَةِ بِهَيْئَتِهٖ عَلٰى اَحَدِالْاَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ كَلِمَةٌ وَبِدُوْنِهَا اِسْمٌ وَالَّا فَاَدَاةٌ

اور وہ (لفظ مفرد) اگر معنی پر دلالت کرنے میں مستقل ہو تو تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر اپنی ھیئت ترکیبیہ کے ذریعہ دلالت کرنے کے ساتھ کلمہ ہے۔ اور (اپنی ھیئت ترکیبیہ کے ذریعہ زمانہ پر) دلالت کے بغیر اسم ہے ورنہ (یعنی لفظ مفرد معنی پر دلالت کرنے میں مستقل نہ ہو تو) وہ اداۃ ہے۔

قَوْلُهٗ وَهُوَانِ اسْتِقْلَ فِی الدَّلَالَةِ عَلٰی مَعْنَاهُ بِاَنْ لَّا یَحْتَاجَ فِیْهَا اِلٰی ضَمِّ ضَمِیْمَةٍ.

قَوْلُهٗ بِهَیْئَتِهٖ بِاَنْ یَکُوْنَ بِحَیْثُ کُلَّمَا تَحَقَّقَتْ هَیْئَتُهُ التَّرْکِیْبِیَّةُ فِیْ مَادَّةٍ مَوْضُوْعَةٍ مُتَصَرِّفَةٍ فِیْهَافَهُمُ وَاحِدٍ مِنَ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ مَثَلاً هَیْئَةُ نَصَرَوَهِیَ الْمُشْتَمِلَةُ عَلٰی ثَلٰثَةِ حُرُوْفٍ مَفْتُوْحَةٍ مُتَوَالِیَةٍ کُلَّمَا تَحَقَّقَتْ فَهُمُ الزَّمَانِ الْمَاضِیْ لٰکِنْ بِشَرْطِ اَنْ یَکُوْنَ تَحَقُّقُهَا فِیْ ضِمْنِ مَادَّةٍ مَوْضُوْعَةٍ مُتَصَرِّفَةٍ فِیْهَا فَلَایَرِدُ النَّقْضُ بِنَحوجَسْقٍ وَحَجَرٍ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول استقل کی مراد یہ ہے کہ اگر وہ لفظ مفرد اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل ہو بایں طور کہ وہ لفظ مفرد معنی پر دلالت کرنے میں کسی ضمیمہ کے ملائے جانے کا محتاج نہ ہو۔

ماتنؒ کے قول ھیئت سے مراد یہ ہے کہ وہ (لفظ مفرد) اس طرح ہو کہ جب کبھی اسکی ترکیبی ھیئت کسی ایسے مادہ کے ضمن میں متحقق ہو جو بامعنی ہو اور اسکی صرفی گردان ہوتی ہو تو تین زمانوں (ماضی، حال اور مستقبل) میں سے کوئی ایک زمانہ اس سے سمجھا جائے جیسے نصر کی ھیئت کہ یہ نصر پے در پے تین مفتوح حروف سے مرکب ہے جب بھی (یہ ھیئت) متحقق ہوگی زمانہ ماضی سمجھا جائے گا بشرطیکہ اس ھیئت کا تحقق ایسے مادہ کے ضمن میں ہو جو کہ بامعنی ہو اور اسمیں تصریف ہو (یعنی صرفی گردان ہو) پس جسق اور حجر جیسے الفاظ کے ذریعہ اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

شرح

لفظ مفرد کی مستقل بالذات ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے تین اقسام

ماتنؒ نے اپنی عبارت میں لفظ مفرد کی مستقل بالذات ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے تین اقسام بیان فرمائی ہیں اور وہ یہ ہیں: (۱) کلمہ (۲) اسم (۳) اداۃ

وجہ حصر

ان تین اقسام کی وجہ حصر یہ ہیکہ۔لفظ مفرد دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل بالذات ہوگا یا مستقل بالذات ہوگا یا مستقل بالذات نہ ہوگا اگر اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل بالذات ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اپنی ھیئت ترکیبیہ کے ذریعہ تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر دلالت کریگا یا دلالت نہیں کریگا اگر اپنی ھیئت ترکیبیہ کے ذریعہ کسی ایک زمانہ پر دلالت کرے تو یہ پہلی قسم یعنی کلمہ ہے اور اگر دلالت نہ کرے تو یہ دوسری قسم یعنی اسم ہے۔

اور اگر وہ لفظ مفرد اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل بالذات نہ ہو تو یہ تیسری قسم یعنی اداۃ ہے۔

لفظ مفرد کا معنی پر دلالت میں مستقل ہونیکا مطلب

شرح کی عبارت میں شارح کے دو قول ذکر کئے گئے ہیں پہلے قول سے شارح کی غرض لفظ مفرد کا اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل ہونے کی وضاحت مقصود ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ مفرد اپنے معنی پر دلالت کرنے میں کسی دوسرے کلمہ کے ملائے جانے کا محتاج نہ ہو بلکہ بذات خود اپنے معنی پر دلالت کرتا ہو۔

شارح کے دوسرے قول کی وضاحت

شارح کی غرض اپنے دوسرے قول سے کلمہ کی تعریف میں ھیئت کی قید پر وارد ہونے والے دو مقدر اعتراضوں کا جواب دینا ہے لیکن اعتراضات اور جوابات کے ذکر کرنے سے پہلے دو باتیں بطور تمہید ذھن میں رکھیں: (۱) مادہ اور ھیئت میں فرق (۲) مادہ موضوعہ اور مادۃ متصرفہ کا مطلب۔

مادہ اور ھیئت میں فرق

مادہ اور ھیئت میں فرق یہ ہے کہ ذوات حروف کو مادہ کہا جاتا ہے اور حروف کی تقدیم وتاخیر اور حرکات وسکنات سے جو صورت حاصل ہوتی ہے اسکو ھیئت کہا جاتا ہے۔

مادہ موضوعہ اور مادہ متصرفہ کا مطلب

مادہ موضوعہ کا مطلب یہ ہے کہ واضع نے ذوات حروف (مادہ) کو کسی معنی کیلئے وضع کیا ہو اور مادہ متصرفہ کا مطلب یہ ہے کہ جن ذوات حروف سے لفظ مرکب ہے اسکی صرفی گردان یعنی ماضی، مضارع (غائب، حاضر اور متکلم کی گردان) ہوتی ہو جیسے (ن، ص، ر) مادہ ہے اور نصر ھیئت مخصوصہ ہے بایں طور کہ یہ پے در پے تین مفتوح حروف سے مرکب ہے اور جب بھی یہ ھیئت مخصوصہ متحقق ہوگی تو زمانہ ماضی سمجھا جائیگا۔

ھیئت کی قید کی وجہ سے کلمہ کی تعریف پر عدم مانعیت کے دو مقدر اعتراض

معترض کا کہنا ہے کہ ماتنؒ نے کلمہ کی تعریف میں ھیئت کی قید لگائی ہے تو اب سوال یہ ہے کہ کلمہ کی تعریف میں ھیئت کا دخل ہے یا نہیں اگر کہا جائے کہ دخل ہے تو کلمہ کی تعریف پر پہلا اعتراض عدم مانعیت کا وارد ہوتا ہے اور اگر کہا جائے کہ دخل نہیں ہے تو دوسرا اعتراض عدم مانعیت کا وارد ہوتا ہے۔

پہلے اعتراض کی تقریر

اگر کہا جائے کہ کلمہ کی تعریف میں ھیئت کو دخل ہے تو جسق اور حجر کے اندر ھیئت پائی جارہی ہے اور اس پر کلمہ کی تعریف صادق آرہی ہے حالانکہ کوئی بھی انکو کلمہ نہیں کہتا بلکہ ہر ایک اسم کہتا ہے تو کلمہ کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہ رہی اور یہ جائز نہیں۔

دوسرے اعتراض کی تقریر

اگر کہا جائے کہ کلمہ کی تعریف میں ھیئت کو دخل نہیں ہے تو پھر اعتراض یہ ہے کہ امسٔ الان اور غدا پر کلمہ کی تعریف صادق آرہی ہے اسلیئے کہ امس زمانہ ماضی اور الان زمانہ حال اور غدا زمانہ مستقبل پر دلالت کررہا ہے حالانکہ کوئی بھی ان کو کلمہ نہیں کہتا بلکہ ہر ایک اسم کہتا ہے تو اس صورت میں بھی کلمہ کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہیں ہے لہذا تعریف کلمہ صحیح نہیں ہے۔

دونوں اعتراضوں کا مشترکہ جواب

دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب یہ ہے کہ ہم دوسری شق اختیار کرتے ہیں یعنی کلمہ کی تعریف میں ھیئت کا دخل ہے لیکن ھیئت سے ھماری مراد ھیئت مطلقہ نہیں ہے بلکہ ھیئت مخصوصہ مراد ہے اور ھیئت مخصوصہ وہ ھیئت (۱) ہے جو مادہ موضوعہ کے ضمن میں پائی جائے اس سے دونوں اعتراض ختم ہو گئے۔

پہلا اعتراض اسطرح ختم ہو کہ لفظ جسق مادہ موضوعہ نہیں ہے بلکہ مادہ مہملہ ہے اور لفظ حجرا گرچہ مادہ موضوعہ ہے لیکن مادہ متصرفہ نہیں ہے دوسرا اعتراض اس طرح ختم ہوا کہ ہم نے کہا کہ کلمہ کی تعریف میں ھیئت کو دخل ہے پس کلمہ کی تعریف یہ ہوگی کہ وہ کلمہ اپنی ھیئت کی وجہ سے زمانہ پر دلالت کرے لیکن امس، الان اور غدا ھیئت کی وجہ سے زمانہ پر دلالت نہیں کر رہے بلکہ مادہ کی وجہ سے دلالت کر رہے ہیں لہذا کلمہ کی تعریف میں ھیئت کی قید لگانا صحیح ہے اور کلمہ کی تعریف مانع عن دخول الغیر ہے۔



---

(۱) اعتراض: معترض نے اعتراض کیا کہ آپ نے مشترک جواب میں کہا کہ ھیئت سے وہ مخصوص ھیئت مراد ہے جو مادہ موضوعہ متصرفہ کے ضمن میں پائی جائے تو یعمل اور احمد اگر کسی کے نام رکھدیئے جائیں تو اب یہ ھیئت مخصوصہ پائی گئی لیکن کوئی بھی اسکو کلمہ نہیں کہتا بلکہ ہر کوئی اسکو اسم کہتا ہے لہذا کلمہ کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہ رہی بایں طور کہ کلمہ کی تعریف پائی جا رہی ہے لیکن خود معرف (کلمہ) نہیں پایا جا رہا اور جب تعریف پائی جائے لیکن معرف نہ پایا جائے تو تعریف مانع عن دخول الغیر نہیں ہوتی

جواب: جواب یہ ہے کہ ''احمد اور یعمل'' میں اگرچہ ھیئت مخصوصہ یعنی مادہ موضوعہ متصرفہ موجود ہے لیکن وہ وضع اول کی وجہ سے ہے لیکن احمد اور یعمل کسی کا نام رکھنے کی وجہ سے اسماء جامد ہو گئے لہذا اب یہ مادہ موضوعہ تو ہیں لیکن متصرفہ نہیں ہیں پس اسمیں ھیئت نہ پائے جانیکی وجہ سے کلمہ کی تعریف اسپر صادق نہ آئی لہذا کلمہ کی تعریف مانع عن دخول الغیر ہے۔

قَوْلُهٗ كَلِمَةٌ فِیْ اصْطِلَاحِ الْمَنْطِقِیِّیْنَ وَفِیْ عُرْفِ النُّحَاةِ فِعْلٌ

ترجمہ: ماتنؒ کا قول کلمۃ مناطقہ کی اصطلاح کے اعتبار سے ہے اور نحویوں کی اصطلاح کے اعتبار سے (یہ کلمہ) فعل ہوگا۔

شرح

مناطقہ کے کلمہ اور نحاۃ کے فعل کے مابین نسبت

شارح کی غرض اپنے اس قول سے مناطقہ کے کلمہ اور نحاۃ کے فعل کے مابین نسبت بتلانا ہے اس کا حاصل یہ ہیکہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے جسکا مطلب یہ ہیکہ مناطقہ کا کلمہ خاص مطلق ہے اور نحاۃ کا فعل عام مطلق ہے یعنی جہاں کلمہ پایا جائے وہاں فعل کا پایا جانا ضروری ہے لیکن جہاں فعل پایا جائے وہاں کلمہ کا پایا جانا ضروری نہیں مثلاً یضرب اور تضرب کلمہ بھی ہیں اور فعل بھی ہیں یہ مادہ اجتماعی ہے اور مادہ افتراقی یہ ہیکہ اضرب اور نضرب فعل تو ہیں لیکن کلمہ نہیں اسلئے کہ کلمہ مفرد کی اقسام میں سے ہے اور مفرد کی تعریف ہم نے کی تھی کہ لفظ کے جزء سے معنی کے جز پر دلالت کا قصد نہ کیا گیا ہو جبکہ یہاں ہمزہ اور نون متکلم پر اور ض رب معنی حدثی پر دلالت کرتے ہیں پس اضرب اور نضرب میں لفظ کے جز کی معنی کے جزء پر دلالت پائی گئی تو معلوم ہوا کہ یہ فعل تو ہیں لیکن کلمہ نہیں لہذا معلوم ہوا کہ کلمہ خاص مطلق ہے اور فعل عام مطلق ہے۔

شارح کی عبارت کے ظاہر پر خارجی اعتراض

شارح نے جو عبارت اختیار کی ہے اسکے ظاہر پر اعتراض ہوتا ہے اور وہ یہ ہیکہ شارح نے کہا جو مناطقہ کے ہاں کلمہ ہوگا تو وہ نحاۃ کے ہاں یقیناً فعل ہوگا اس بات کے ظاہر سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ جو نحاۃ کے ہاں فعل ہو اسکا مناطقہ کے ہاں کلمہ ہونا ضروری ہے اسکا مطلب یہ ہوا کہ ان کے درمیان تساوی کی نسبت ہے یعنی جو کلمہ ہوگا وہ فعل بھی ہوگا اور جو فعل ہوگا وہ کلمہ بھی ہوگا تو معترض کا اعتراض یہ ہیکہ یہ دونوں باتیں غلط ہیں پہلی بات تو اسلئے کہ اسماء افعال مناطقہ کے ہاں کلمہ ہے لیکن نحاۃ کے ہاں فعل نہیں بلکہ اسم ہیں اس لئے آپ کی پہلی بات غلط ہوئی کہ جو مناطقہ کے ہاں کلمہ ہوگا وہ نحاۃ کے ہاں

یقیناً فعل ہوگا اور دوسری بات اسلئے کہ افعال ناقصہ نحاۃ کے ہاں فعل تو ہیں لیکن مناطقہ کے ہاں کلمہ نہیں بلکہ اداۃ ہیں اسلئے آپکی دوسری بات بھی غلط ہوئی کہ جو نحاۃ کے ہاں فعل ہوگا اسکا مناطقہ کے ہاں کلمہ ہونا ضروری ہے۔

جواب

جواب یہ ہے کہ کلمہ کیلئے ضروری ہیکہ وہ ھیت وضعیہ کیوجہ سے زمانہ پر دلالت کرے اور آپ کا یہ کہنا کہ اسماء افعال مناطقہ کے یہاں کلمہ ہے یہ بات غلط ہے کیونکہ یہ اپنی ھیت کیساتھ وضع اول کیوجہ سے زمانہ پر دلالت نہیں کرتے بلکہ استعمال کیوجہ سے زمانے پر دلالت کرتے ہیں لہذا آپکی پہلی بات غلط ہے اور شارح نے صرف یہی بات ذکر کی کہ جو مناطقہ کے ہاں کلمہ ہوگا وہ نحاۃ کے ہاں یقیناً فعل ہوگا اور دوسری بات یعنی جو نحاۃ کے ہاں فعل ہوگا اس کا مناطقہ کے ہاں کلمہ ہونا ضروری ہے شارح نے ذکر نہیں فرمائی اور جب ذکر ہی نہیں تو اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

قَوْلُهٗ وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یَسْتَقِلَّ فِیْ الدَّلَالَةِ فَاَدَاةٌ فِیْ عُرْفِ الْمَنْطِقِیِّیْنَ وَحَرْفٌ عِنْدَالنُّحَاةِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول والا (کا مطلب یہ ہیکہ) اگر (وہ لفظ مفرد) معنی پر دلالت کرنے میں مستقل نہ ہو تو وہ مناطقہ کے عرف میں اداۃ ہے اور نحاۃ کے ہاں حرف ہے۔

شرح

شارح کی اپنے قول سے وابستہ اغراض دو ہیں (۱) ماتنؒ کے قول ''الا'' کی وضاحت (۲) مناطقہ کے اداۃ اور نحاۃ کے حرف کے مابین نسبت

ماتنؒ کے قول الا کی وضاحت

شارح نے ماتنؒ کے قول الا کی تقدیر عبارت وَاِنْ لَّمْ یَسْتَقِلَّ فِیْ الدَّلَالَةِ فَاَدَاةٌ بتلا کر اشارہ فرمادیا کہ الا کلمہ استثنا نہیں ہے بلکہ کلمہ شرط ہے اور شرط محذوف ہے جسکی جزاء فاداۃ ہے۔

مناطقہ کے اداۃ اور نحاۃ کے حرف کے مابین نسبت

مناطقہ کے اداۃ اور نحاۃ کے حرف کے مابین بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے نحاۃ کا حرف خاص مطلق ہے اور مناطقہ کا اداۃ عام مطلق ہے اسکا مطلب یہ ہیکہ جہاں حرف پایا جائے وہاں اداۃ ضرور پایا جائیگا لیکن جہاں اداۃ پایا جائے وہاں حرف کا پایا جانا ضروری نہیں مادہ اجتماع جیسے من والی کہ یہ اداۃ بھی ہیں اور حرف بھی ہیں اور مادہ افتراق جیسے افعال ناقصہ کہ یہ مناطقہ کے ہاں اداۃ تو ہیں لیکن نحاۃ کے ہاں حروف نہیں بلکہ افعال ہیں۔

وَاَیْضًا اِنِ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ فَمَعَ تَشَخُّصِهٖ وَضْعاً عَلَمٌ وَبِدُوْنِهٖ مُتَوَاطِ اِنْ تَسَاوَتْ اَفْرَادُهٗ وَمُشَكِّكٌ اِنْ تَفَاوَتَتْ بِأَوَّلِيَّةٍ اَوْ اَوْلَوِيَّةٍ وَاِنْ كَثُرَ فَاِنْ وُضِعَ لِكُلِ اِبْتِدَاءٍ فَمُشْتَرَكٌ وَاِلَّا فَاِنْ اشْتَهَرَ فِي الثَّانِيْ فَمَنْقُوْلٌ يُنْسَبُ اِلَى النَّاقِلِ وَاِلَّا فَحَقِيْقَةٌ وَمَجَازٌ.

ترجمہ: نیز (لفظ مفرد کے معنی کے واحد اور متعدد ہونے کے اعتبار سے تقسیم یہ ہے کہ) اگر اسکا معنی ایک ہو تو از روئے وضع اپنے متشخص ہونے کے اعتبار سے علم ہے اور از روئے وضع متشخص ہوئے بغیر متواطی ہے بشرطیکہ اسکے افراد برابر ہوں (یعنی اس معنی کا صدق اپنے افراد پر مساوات کے ساتھ ہو) اور اگر اس معنی کے افراد اولیت یا اولویت کے ذریعہ متفاوت ہوں تو مشکک ہے اور اگر (لفظ مفرد) کے معنی ایک سے زائد ہوں پس اگر وہ لفظ مفرد ہر ایک معنی کیلئے علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہے تو مشترک ہے ورنہ (اگر ہر ایک معنی کیلئے علیحدہ طور پر وضع نہیں کیا گیا تو) اگر دوسرے معنی میں لفظ مفرد مشہور ہو گیا ہو تو منقول ہے جو ناقل کی طرف منسوب ہوگا ورنہ اگر دوسرے معنی میں مشہور نہ ہوا ہو تو (اگر لفظ مفرد کا معنی موضوع لہ ہے تو) حقیقت ہے اور اگر لفظ کا معنی غیر موضوع لہ ہے تو مجاز ہے۔

شرح

توحد معنی اور تکثر معنی کے اعتبار سے لفظ مفرد کی اقسام

ماتنؒ مذکورہ عبارت میں لفظ مفرد کی دوسری تقسیم ذکر فرما رہے ہیں۔ اور دوسری تقسیم توحد معنی اور

تکثر معنی کے اعتبار سے ہے۔اوراس اعتبار سے عقلا اسکی چار صورتیں ہوسکتی ہیں:

(۱) لفظ بھی ایک ہواور معنی بھی ایک ہو یہ توحد اللفظ اور توحد المعنی ہے۔

(۲) لفظ بھی زیادہ ہوں اور معنی بھی زیادہ ہوں یہ تکثر اللفظ اور تکثر المعنی ہے۔

(۳) لفظ ایک ہواور معنی ایک سے زائد ہوں یہ توحد اللفظ وتکثر المعنی ہے۔

(۴) لفظ ایک سے زیادہ ہوں اور معنی ایک ہو۔ یہ تکثر اللفظ اور توحد المعنی ہے۔

ان چار صورتوں میں سے دوسری صورت یعنی تکثر اللفظ وتکثر المعنی سے منطقی حضرات بحث نہیں کرتے اور پہلی صورت یعنی توحد اللفظ وتوحد المعنی اور تیسری صورت یعنی توحد اللفظ وتکثر المعنی سے بحث کرتے ہیں جیسا کہ ماتنؒ نے بحث فرمائی ہے اور چوتھی صورت یعنی تکثر اللفظ وتکثر المعنی سے بحث کرتے ہیں لیکن مستقلا نہیں بلکہ ضمنا بحث کرتے ہیں

توحد معنی اور تکثر معنی کے اعتبار سے مفرد کی آٹھ اقسام

ماتن نے توحد معنی وتکثر معنی کے اعتبار سے مفرد کی سات اقسام بیان فرمائی ہیں لیکن اور قسم ''مرتجل'' کے اضافہ سے کل آٹھ اقسام بنتی ہیں:

(۱) علم[1] (۲) متواطی (۳) مشکک (۴) مشترک (۵) مرتجل (۶) منقول (۷) حقیقت (۸) مجاز

مفرد کی آٹھ اقسام کی وجہ حصر

مفرد کی آٹھ اقسام کی وجہ حصر یہ ہیکہ مفرد کا معنی ایک ہوگا یا ایک سے زیادہ ہوگا اگر مفرد کا معنی ایک ہوتو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ایک معنی وضع کے اعتبار سے معین مشخص ہوگا یا معین مشخص نہ ہوگا اگر مفرد کا معنی وضع کے اعتبار سے معین مشخص ہوتو یہ علم ہے اور اگر مفرد کا معنی معین نہ ہو بلکہ کئی افراد پر صادق آتا ہوتو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اپنے تمام افراد پر علی سبیل الاستواء صادق آئیگا یا اولیت یا اولویت کے فرق کیساتھ صادق آئیگا اگر وہ اپنے تمام افراد پر علی سبیل الاستواء صادق آئے تو وہ کلی

---

(۱) ماتنؒ نے پہلی قسم کا نام علم رکھا ہے اور صاحب مرقات نے اس کا نام جزئی رکھا ہے اور یہی زیادہ بہتر ہے اسلئے کہ جزئی ضمائر اسماء اشارات اور اعلام سبکو شامل ہے جبکہ علم۔اعلام کے علاوہ ضمائر اور اسماء اشارات کو شامل نہیں ہے۔

متواطی ہے جیسے انسان اپنے تمام افراد (زید، عمر، بکر) پر علی سبیل الاستواء صادق آتا ہے اور اگر اولیت اور اولویت کے فرق کیساتھ صادق آئے تو کلی مشکک ہے جیسے بیاض کہ اپنے بعض افراد (ثلج) پر زیادتی کیساتھ صادق آتا ہے اور بعض افراد (عاج) پر زیادتی کیساتھ صادق نہیں آتا اور اگر مفرد کے معنی ایک سے زیادہ ہوں تو وہ پھر دو حال سے خالی نہیں۔

یا ہر معنی کیلئے علیحدہ علیحدہ ابتداء وضع کیا گیا ہوگا یا ہر معنی کیلئے علیحدہ علیحدہ ابتداء وضع نہ کیا گیا ہوگا اگر ہر معنی کیلئے علیحدہ علیحدہ ابتداء وضع کیا گیا ہو تو یہ مشترک ہے جیسے کہ عین کہ یہ چشمہ۔ آنکھ۔ گھٹنا۔ جاسوس۔ اور سونے کیلئے علیحدہ علیحدہ ابتداء وضع کیا گیا ہے اور اگر ہر معنی کیلئے علیحدہ علیحدہ ابتداء تو وضع نہ کیا گیا ہو بلکہ وضع تو ایک معنی کیلئے کیا گیا ہو لیکن دوسرے معنی میں بھی استعمال ہونے لگ گیا ہو تب بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے اور دوسرے معنی میں مناسبت ہوگی یا مناسبت نہ ہوگی اگر مناسبت نہ ہو تو یہ مرتجل ہے جیسے جعفر کہ اصل میں چھوٹی نہر کیلئے وضع کیا گیا تھا لیکن اب علم میں استعمال ہونے لگ گیا اور اگر پہلے معنی کی دوسرے معنی کیساتھ کوئی مناسبت ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے معنی کو چھوڑ کر صرف دوسرے معنی میں استعمال ہوتا ہوگا یا پہلے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہوگا اور دوسرے میں بھی ہوتا ہوگا اگر پہلے معنی کو چھوڑ کر صرف دوسرے معنی میں استعمال ہوتا تو وہ منقول ہے جیسے دابۃ کہ اصل میں وضع کیا تھا ہر اس چیز کیلئے جو زمین پر چلے لیکن اب یہ خاص ہو گیا چوپایہ کیساتھ اور اگر پہلے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہو اور دوسرے معنی میں بھی تو پہلے معنی کے لحاظ سے اس کو حقیقت اور دوسرے معنی کے لحاظ سے اسکو مجاز کہتے ہیں جیسے اسد کہ حیوان مفترس کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اور رجل شجاع کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن پہلے معنی کے لحاظ سے حقیقت ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے مجاز ہے۔

قولہ وایضا مَفْعُوْلٌ مُطْلَقٌ لِفِعْلٍ مَحْذُوْفٍ اَیْ آضَ اَیْضاً اَیْ رَجَعَ رُجُوْعاً وَفِیْهِ اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّ هٰذِهِ الْقِسْمَةَ اَیْضاً لِمُطْلَقِ الْمُفْرَدِ لَا لِلْاِسْمِ وَفِیْهِ بَحْثٌ لِاَنَّهٗ یَقْتَضِیْ اَنْ یَّکُوْنَ الْحَرْفُ وَالْفِعْلُ اِذَا کَانَا مُتَّحِدَی الْمَعْنٰی دَاخِلَیْنِ فِی الْعَلَمِ وَالْمُتَوَاطِیْ وَالْمُشَکِّکِ مَعَ اَنَّهُمْ لَا یُسَمُّوْنَهَا بِهٰذِهِ الْاَسَامِیْ بَلْ قَدْ حَقَّقَ فِیْ مَوْضِعِهٖ اَنَّ مَعْنَاهُمَا لَا یَتَّصِفُ بِالْکُلِّیَّةِ وَالْجُزْئِیَّةِ تَأَمَّلْ فِیْهِ.

ترجمہ: ماتنؒ کا قول ایضا فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے یعنی (تقدیر عبارت یہ ہوگی) آض ایضا بمعنی رجع رجوعا اور اس (ایضا کے لفظ ذکر کرنے) میں اس جانب اشارہ ہے کہ یہ تقسیم بھی مطلق مفرد کی ہے صرف تنہا اسم کی (تقسیم) نہیں ہے اور اسمیں (یعنی مطلق مفرد کی تقسیم ہونے اور اسم کی تقسیم نہ ہونے میں) کلام ہے کیونکہ یہ (مطلق مفرد کی تقسیم) اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ حرف اور فعل جب ایک معنی والے ہوں تو یہ علم متواطی اور مشکک میں داخل ہوں باوجودیکہ مناطقہ حرف اور فعل کو ان ناموں کیساتھ موسوم نہیں کرتے بلکہ اپنے مقام میں یہ بات متحقق ہو چکی ہے کہ ان دونوں (حرف اور فعل) کے معنی کلیت اور جزئیت کیساتھ متصف ہی نہیں ہوتے پس اس بحث میں غور کرو۔

شرح

شارح کی اپنے اس قول سے تین اغراض وابستہ ہیں:

(۱) ایضا کی نحوی ترکیب اور لغوی معنی (۲) ایضا سے ماتن کی کیا مراد ہے (۳) مراد ماتن پر اعتراض؟

ایضا کی نحوی ترکیب اور لغوی معنی

شارح نے فرمایا کہ ایضا فعل محذوف آض کیلئے مفعول مطلق ہے اور اس کی تقدیر عبارت ہوگی آض ایضا اور اس کے معنی رجع رجوعا یعنی وہ لوٹا لوٹنا۔

ایضا سے ماتنؒ کی کیا مراد ہے؟

اب ماتنؒ ایضا سے اس بات کی طرف اشارہ فرمانا چاہتے ہیں کہ یہ دوسری تقسیم جو کہ تو حد معنی اور تکثر معنی کے اعتبار سے ہے یہ مطلق مفرد کی تقسیم ہے صرف تنہا اسم کی تقسیم نہیں ہے جیسا کہ پہلی تقسیم مطلق مفرد کی تھی۔ کیونکہ ایضا کے معنی ہیں پہلی بات کی طرف رجوع کرنا اور پہلے تقسیم مطلق مفرد کی تھی تو اب دوسری تقسیم بھی مطلق مفرد کی ہے صرف اسم کی تقسیم نہیں ہے۔

مراد ماتنؒ پر اعتراض

اعتراض یہ ہے کہ اگر یہ دوسری تقسیم مطلق مفرد کی ہو تو پھر اسکی ساری اقسام یعنی کلمہ، اسم اور

اداۃ تینوں کا علم متواطی اور مشکک ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ بات اپنے مقام میں تسلیم کی جا چکی ہے کہ فعل اور حرف متواطی، مشکک اور علم نہیں بن سکتے اسلئے کہ فعل اور حرف کلیت اور جزئیت کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتے اور جو چیز کلیت اور جزئیت کیساتھ متصف نہیں ہوسکتی وہ علم، متواطی اور مشکک بھی نہیں ہوسکتی اسلئے کہ علم ہونے کیلئے جزئی اور متواطی مشکک ہونے کیلئے پہلے کلی ہونا ضروری ہے، لہذا مراد ماتن رح یعنی دوسری تقسیم کا برائے مطلق مفرد ہونا درست نہیں ہے۔

جواب

شارح نے تامل فیہ سے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور اعتراض مذکور کے دو جواب ہوسکتے ہیں اجمالی جواب اور تفصیلی جواب

اجمالی جواب

اجمالی جواب یہ ہیکہ یہ مطلق مفرد کی تقسیم ہے لیکن لجمیع الاقسام نہیں بلکہ بعض اقسام کے لحاظ سے ہے اور وہ اسم ہے اور اس مفرد سے مراد وہ مفرد ہے جو اسم کی قید کیساتھ مقید ہو۔

تفصیلی جواب

یہ ھیکہ دو چیزیں ہوتی ہیں: (۱) مطلق شی (۲) الشی المطلق

مطلق شی ء میں جو شی ہے اس کیساتھ کوئی قید نہیں لگی ہوئی اور الشی المطلق جو الشی ہے یہ موصوف ہے اور المطلق اسکی صفت ہے تو اسمیں الشی ء کے ساتھ قید لگی ہوئی ہے اگر چہ اطلاق ہی کی قید ہے لیکن بہر حال ہے اور جو مقید نہیں ہوتا اسمیں عموم زیادہ ہوتا ہے بمقابلہ مقید کے اور جسمیں عموم زیادہ ہوتا ہے اس میں تخصیص کر سکتے ہیں بمقابلہ اسکے جسمیں عموم کم ہے تو گویا کہ مطلق شی ء میں تخصیص کر سکتے ہیں لیکن الشی المطلق میں نہیں کر سکتے ہیں تو یہاں بھی دو چیزیں ہیں:

(۱) مطلق مفرد (۲) المفرد المطلق اور تقسیم یہاں مطلق مفرد کی ہو رہی ہے اور اس میں ہم نے تخصیص کی، اور تخصیص کے بعد صرف اسم بچا لہذا اسم کی تقسیم کرنا صحیح ہوا اور ایضا سے متعلق مراد ماتن پر کوئی اعتراض نہیں رہا۔

قوله اِن اتَّحَدَ مَعْنَاه اَیْ وَحَدَمَعْنَاهُ **قَوْلُهٗ** فَمَعَ **تَشَخُّصِه** اَیْ جُزْئِیَّتِہٖ **قَوْلُهٗ وَضْعاً** اَیْ بِحَسْبِ الْوَضْعِ دُوْنَ الْاِسْتِعْمَالِ لَاَنَّ مَا یَکُوْنُ مَدْلُوْلُهٗ کُلِّیًا فِی الْاَصْلِ وَمُشَخَّصًا فِی الْاِسْتِعْمَالِ کَاَسْمَاءِ الْاِشَارَةِ عَلٰی رَأْیِ الْمُصَـ لَایُسَمّٰی عَلَماً وَهٰهُنَا کَلَامٌ اٰخَرُوَهُوَاَنَّ الْمُرَادَبِالْمَعْنٰی فِیْ هٰذَا التَّقْسِیْمِ اِمَّا الْمَوْضُوْعُ لَهٗ تَحْقِیْقًا اَوْمَااسْتُعْمِلَ فِیْهِ اللَّفْظُ سَوَاءٌ کَانَ وَضْعُ اللَّفْظِ بِاْ ذَائِہٖ تَحْقِیْقًا اَوْ تَاْوِیْلاً فَعَلَی الْاَوَّلِ لَا یَصِحُّ عَدُّ الْحَقِیْقَةِوَالْمَجَازِمِنْ اَقْسَامِ مُتَکَثِّرِ الْمَعْنٰی وَعَلَی الثَّانِیْ یَدْخُلُ نَحْوُ اَسْمَاءِ الْاِشَارَةِ عَلٰی مَذْهَبِ الْمُصَـ فِیْ مُتَکَثِّرِ الْمَعْنٰی وَیَخْرُجُ عَنْ اَفْرَادِ مُتَّحِدِ الْمَعْنٰی فَلَا حَاجَةَ فِیْ اِخْرَاجِهَا اِلَی التَّقْیِیْدِ بِقَوْلِهٖ وَضْعًا .

ترجمہ: ماتنؒ کے قول اِن اتَّحَدَ مَعْنَاهُ کی مراد یہ ہے کہ اس لفظ مفرد کا معنی ایک ہو۔ ماتنؒ کے قول فَمَعَ تَشَخُّصِہٖ کی مراد یہ ہے کہ وہ معنی جزئی ہو۔ ماتنؒ کے قول وَضْعاً سے مراد یہ ہے کہ (اس معنی کا مشخص یعنی جزئی ہونا) وضع کے اعتبار سے ہو نہ کہ استعمال کے اعتبار سے کیونکہ وہ لفظ جس کا مدلول اصل وضع کے اعتبار سے کلی ہو اور استعمال کے اعتبار سے مشخص ہو جیسے کہ ماتنؒ کی رائے کے مطابق اسماء اشارہ تو یہ علم نہیں کہلائیگا اور یہاں ایک اور بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ اس تقسیم میں معنی سے مراد یا تو موضوع لہ حقیقۃ ہوگا یا وہ معنی ہوگا جس میں لفظ استعمال کیا گیا ہے خواہ لفظ کی وضع اس معنی کیلئے تحقیقا ہو یا تاویلا ہو تو پہلے احتمال (یعنی معنی سے مراد معنی موضوع لہ حقیقۃ ہو) کی بناء پر متکثر المعنی لفظ مفرد کی اقسام میں سے حقیقت اور مجاز کا شمار صحیح نہ ہوگا اور دوسرے احتمال (یعنی معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ اللفظ ہو) کی بناء پر اسماء اشارہ جیسے اسماء ماتنؒ کے مذہب کے مطابق متکثر المعنی لفظ مفرد کی اقسام میں داخل ہو جائیں گے اور متحد المعنی مفرد سے نکل جائیں گے پس اسماء اشارہ کے اخراج کیلئے متحد المعنی لفظ مفرد کو وضع کی قید کے ذریعہ مقید کرنے کی حاجت نہیں۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے تین اقوال ذکر کیے گئے ہیں پہلے قول ای وحد معناہ سے شارح کی غرض علم کے متحد المعنی ہونے پر اعتراض مقدر کا جواب ذکر کرنا ہے اور دوسرے قول ای جزئیتہ سے شارح کی غرض تشخص کا معنی بتلانا مقصود ہے تیسرے قول سے شارح کی دو غرضیں متعلق ہیں:

(۱) تشخص کو وضع کی قید کیساتھ مقید کرنے کا فائدہ

(۲) وضع کی قید پر اعتراض

علم کے متحد المعنی ہونے پر اعتراض مقدر

اعتراض یہ ہیکہ ماتنؒ نے علم کی تعریف میں لفظ اتحد استعمال کیا ہے اور یہ اتحاد سے مشتق ہے جو کہ باب افتعال کا مصدر ہے اور اسکے معنی ہیں دو متغایر (متعدد) چیزوں کا کسی ایک وصف میں شریک ہونا اور اتحاد کا یہ معنی اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا یا یوں کہیں کہ اتحاد کے اس معنی کیلئے ضروری ہیکہ علم کے معنی میں تعدد پایا جائے حالانکہ علم کے معنی میں تعدد نہیں پایا جاتا بلکہ علم تو اسکو کہتے ہیں جسکے معنی ایک ہوں جیسے زید لہذا ماتنؒ کا اتحد معناہ کہنا درست نہیں ہے کیونکہ علم کا متحد المعنی ہونا علم کے تعدد کا متقضی ہے جبکہ علم تعدد سے خالی ہوتا ہے۔

جواب

تو اس کا جواب یہ دیا کہ یہاں اتحاد اپنے اصلی معنی میں نہیں ہے بلکہ وحد کے معنی میں ہے اور اس کے معنی ایک کے ہیں پس علم کے متحد المعنی ہونے پر اعتراض وارد نہ ہوا کیونکہ اتحاد معنی سے وحدۃ معنی مراد ہے۔

تشخص کا معنی

شارح نے فرمایا کہ تشخص (متشخص ہونا) سے جزئیت (جزئی ہونا) مراد ہے یعنی لفظ مفرد کا معنی ایک ہو اور ایک ہو کر جزئی یعنی فرد خاص کیساتھ مخصوص ہو تو یہ علم ہے۔ پس ماتنؒ نے تشخص کے لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ فرمادیا کہ علم سے علم شخصی مراد ہے علم جنسی اور علم نوعی مراد نہیں ہے۔

تشخص کو وضع کی قید کیساتھ مقید کرنیکا فائدہ

ماتنؒ نے تشخص کو وضع کی قید کیساتھ مقید کیا تو اب مطلب یہ ہوا کہ مفرد کا معنی ایک ہو اور وضع کے اعتبار سے متعین و مشخص ہو نہ کہ استعمال کے اعتبار سے معین و مشخص ہو، پس جو اسماء استعمال کے اعتبار سے معین مشخص ہونگے تو وہ علم کی تعریف میں شامل نہ ہونگے جیسے اسماء اشارات اور مضمرات۔ کیونکہ یہ معین و مشخص تو ہیں لیکن وضع کے اعتبار سے نہیں بلکہ استعمال کے اعتبار سے معین و مشخص ہیں گویا کہ وضعا کی قید کا یہ فائدہ ہیکہ اس سے اسماء اشارات اور مضمرات کو نکالنا مقصود ہے۔

تمہیدی باتیں

شارح کی دوسری غرض وضع کی قید پر اعتراض وارد کرنا ہے لیکن اعتراض سمجھنے سے پہلے بطور تمہید تین باتوں کا سمجھنا انتہائی ضروری ہے۔

پہلی بات

یہ ہے کہ واضع کا کسی لفظ کو کسی معنی کیلئے وضع کرتے وقت وضع اور موضوع لہ کی چار صورتیں ہوسکتی ہیں:

(۱) وضع خاص ہو اور موضوع لہ بھی خاص ہو یعنی واضع بوقت وضع کسی معنی جزئی کا تصور کرے اور اسی معنی کیلئے لفظ وضع کرے جیسے۔ لفظ زید کی وضع ذات زید کیلئے۔

(۲) وضع عام اور معنی موضوع لہ بھی عام ہو یعنی واضع بوقت وضع کسی معنی کلی کا تصور کرے اور اسی معنی کلی کیلئے کوئی لفظ وضع کرے جیسے اسم کی وضع اس کلمہ کیلئے جو معنی پر دلالت کرنے میں مستقل بالذات ہو اور کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو۔

(۳) وضع عام ہو اور موضوع لہ خاص ہو یعنی واضع بوقت وضع معنی کلی کا تصور کرے اور پھر اسکے افراد کیلئے کوئی لفظ وضع کرے۔

(۴) وضع خاص ہو اور موضوع لہ عام ہو یہ صرف عقلی درجہ میں ہے نفس الامر میں اس کا وجود نہیں۔

دوسری بات

یہ کہ اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کا اختلاف ہے متقدمین کے

ہاں یہ دوسری قسم میں شامل ہیں۔یعنی انکی وضع عام ہے اور موضوع لہ بھی عام ہے لیکن انکا استعمال افراد کیلئے ہونا شرط ہے اور یہی ماتن کا مذھب مختار ہے اور متاخرین کے ہاں اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ تیسری قسم میں داخل ہیں یعنی انکی وضع عام اور موضوع لہ خاص ہے۔

تیسری بات

یہ ہیکہ معنی کی دو قسمیں ہیں (۱) معنی موضوع لہ حقیقۃ (۲) معنی مستعمل فیہ اللفظ۔

معنی موضوع لہ حقیقۃ

معنی موضوع لہ حقیقۃ کا مطلب یہ ہیکہ وہ معنی جس کیلئے لفظ حقیقۃ وضع کیا گیا ہو اور وہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہو۔

معنی مستعمل فیہ اللفظ

معنی مستعمل فیہ اللفظ کا مطلب یہ ہیکہ وہ معنی جسمیں فی الحال لفظ استعمال ہو رہا ہے پھر اس معنی مستعمل فیہ اللفظ کی دو قسمیں ہیں۔

معنی مستعمل فیہ اللفظ تحقیقا

اسکا مطلب یہ ہیکہ وہ معنی جس میں لفظ استعمال ہو رہا ہے وہ لفظ اس معنی کیلئے حقیقۃ وضع بھی کیا گیا ہو۔

معنی مستعمل فیہ اللفظ تاویلا

اس کا مطلب یہ ہیکہ وہ معنی جسمیں لفظ استعمال ہو رہا ہے وہ لفظ اس معنی کیلئے حقیقۃ وضع نہیں کیا گیا بلکہ اس معنی میں تاوٴیلا اور مجازاً استعمال ہو رہا ہے۔

وضع کی قید پر اعتراض

شارح نے یہ اعتراض وارد کیا ہے کہ ماتن کا اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ کا علم کی تعریف سے اخراج کیلئے وضعا کی قید لگانے کی کوئی ضرورت وحاجت نہیں اسلئے کہ وہ تو اس قید کے بغیر بھی علم کی تعریف

سے خارج ہوجاتے ہیں لہذا وضع کی قید لگانے سے اخراج المخرج لازم آئیگا جو کہ ارتکاب بمالا یعنی ہے رہی یہ بات کہ اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ وضع کی قید کے بغیر کس طرح علم کی تعریف سے خارج ہوجاتے ہیں۔تو شارح نے فرمایا کہ ماتنؒ کے کلام میں ان اتحد معناہ وان کثر میں معنی سے کیا مراد ہے؟

تیسری تمہیدی بات کے مطابق اسمیں دو احتمال ہیں:

(۱) معنی سے معنی موضوع لہ حقیقۃ مراد ہو۔

(۲) معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ اللفظ مراد ہو۔بہر حال جو بھی احتمال لیا جائے بہر صورت خرابی لازم آتی ہے اسلئے کہ اگر کہا جائے کہ معنی سے معنی موضوع لہ حقیقۃ مراد ہے تو اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ حقیقت اور مجاز متکثر المعنی کی اقسام سے خارج ہوکر متحد المعنی کے اقسام میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ متکثر المعنی ہونیکا تقاضہ یہ ہے کہ معنی میں تعدد پایا جائے اور تعدد استعمال سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ وضع سے حالانکہ آپ نے معنی سے معنی مستعمل فیہ اللفظ مراد لیا ہے لہذا ماتنؒ کا حقیقت و مجاز کو متکثر المعنی کی اقسام میں سے شمار کرنا جائز نہیں ہے اور اگر کہا جائے کہ معنی سے معنی مستعمل فیہ اللفظ مراد ہے تو اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ متحد المعنی کی اقسام سے خارج ہوکر متکثر المعنی کی اقسام میں داخل ہوجائیں گی اور جب متحد المعنی کی اقسام سے خارج ہوگئی تو علم کی تعریف سے بھی خارج ہوگئی۔لہذا وضع کی قید لگانے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

رہی یہ بات کہ اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ متحد المعنی کی اقسام سے کس طرح خارج ہوکر متکثر المعنی کی اقسام میں داخل ہوگئیں تو اسکے بارے میں یہ عرض ہے کہ دوسری تمہیدی بات میں آپ جان چکے ہیں کہ متقدمین اور ماتنؒ کے ہاں اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ کی وضع بھی عام ہے اور موضوع لہ بھی عام ہے بشرط الاستعمال فی الافراد تو یہ متحد المعنی کی اقسام حتی کہ علم کی تعریف سے خارج ہوگئیں کیونکہ علم کی وضع بھی خاص ہے اور موضوع لہ بھی خاص ہے۔

جواب

ماتن کی جانب سے شارح کے وارد کردہ اعتراض کا جواب یہ ہیکہ آپکا اعتراض اس صورت میں وارد ہوگا جبکہ ان اتحد معناہ وان کثر دونوں جگہ معنی سے مراد صرف معنی موضوع لہ حقیقۃ یا دونوں جگہ صرف معنی مستعمل فیہ اللفظ مراد ہو حالانکہ ماتنؒ کی عبارت میں صنعت استخدام سے کام لیا گیا ہے اور

صنعت استخدام یہ ہیکہ پہلے ایک لفظ ذکر کیا جائے اور پھر اس لفظ کو دوبارہ ذکر کیا جائے یا اسکی طرف ضمیر لوٹائی جائے لیکن پہلے لفظ سے ایک معنی مراد ہو اور دوسرے لفظ یا اسکی ضمیر سے دوسرا معنی مراد ہو پس ماتنؒ نے صنعت استخدام کے طور پر ان اتحد معناہ میں معنی سے معنی موضوع لہ حقیقۃ مراد لیا ہے لہذا اس صورت میں اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ علم کی تعریف سے خارج نہ ہونگے کیونکہ اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ جس امر کلی کیلئے موضوع ہیں وہ بھی معنی واحد ہے پس علم کی تعریف سے اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ کے اخراج کیلئے وضع کی قید لگانا صحیح ہوا۔ اور ان کثر میں ھو ضمیر جو معنی کی طرف لوٹ رہی ہے اس سے معنی مستعمل فیہ اللفظ مراد ہے تو اس صورت میں حقیقت اور مجاز متکثر المعنی کی اقسام میں داخل ہونگے کیونکہ تکثر تعدد کا مقتضی ہے اور استعمال سے حاصل ہوتا ہے جو کہ ان میں پایا جا رہا ہے۔

قَوْلُهُ اِنْ تَسَاوَتْ اَفْرَادُهُ بِاَنْ يَكُوْنَ صِدْقُ هٰذَا الْمَعْنٰى الْكُلِّيِّ عَلٰى تِلْكَ الْاَفْرَادِ عَلَى السَّوِيَّةِ قَوْلُهُ **اِنْ تَفَاوَتَتْ** اَىْ يَكُوْنُ صِدْقُ هٰذَا الْمَعْنٰى عَلٰى بَعْضِ اَفْرَادِهٖ مُقَدَّمًا عَلٰى صِدْقِهٖ عَلٰى بَعْضٍ اٰخَرَ بِعِلِّيَّةٍ اَوْيَكُوْنُ صِدْقُهٗ عَلٰى بَعْضٍ اَوْلٰى وَاَنْسَبَ مِنْ صِدْقِهٖ عَلٰى بَعْضٍ اٰخَرَ وَغَرْضُهٗ مِنْ قَوْلِهٖ اِنْ تَفَاوَتَتْ بِاَوَّلِيَّةٍاَوْ لَوِلِيَّةٍ مَثَلاً فَاِنَّ التَّشْكِيْكَ لَا يَنْحَصِرُ فِيْهِمَا بَلْ قَدْيَكُوْنُ بِالزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ اَوْ بِالشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ.

ترجمہ: ماتن کے قول ان تساوت سے مراد یہ ہیکہ اس معنی کلی کا اپنے افراد پر صدق مساوات کیساتھ ہو۔ ماتنؒ کے قول ان تفاوتت سے مراد یہ ہیکہ اس مفہوم کا اپنے بعض افراد پر صادق آنا اپنے دوسرے بعض افراد پر صادق آنے پر علت ہونے کے اعتبار سے مقدم ہو یا اس مفہوم کا (اپنے) بعض (افراد) پر صدق اپنے دوسرے بعض (افراد) پر صدق سے اولیٰ اور زیادہ مناسب ہو اور ماتن کی غرض اپنے قول: ان تفاوتت اواولویۃ واویۃ سے تشکیک کی مثال دینا ہے کیونکہ تشکیک ان دونوں اولیت اور اولویت میں منحصر نہیں ہے بلکہ تشکیک کبھی زیادتی اور نقصان یا شدت اور ضعف کے ساتھ بھی ہوتی ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دوقول ذکر کیے گئے ہیں پہلے قول ''ان تساوت'' سے شارح کی غرض تساوی افراد کا مطلب بیان کرنا ہے اور دوسرے قول ان تفاوتت سے تین اغراض وابستہ ہیں:

(۱) تفاوت افراد کا مطلب (۲) تفاوت کی چار اقسام (۳) تشکیک کا دو قسموں میں انحصار پر اعتراض مقدر کا جواب۔

تساوی افراد کا مطلب

کلی متواطی کی تعریف میں کہا گیا تھا کہ یہ وہ کلی ہے جو اپنے افراد پر صادق آئے بشرطیکہ وہ افراد متساوی ہوں تو شارح نے فرمایا کہ تساوی افراد کا مطلب یہ ہیکہ وہ معنی کلی یعنی کلی متواطی اپنے افراد پر تساوی یعنی برابری کیساتھ صادق آئے جیسے انسان کہ یہ اپنے تمام افراد مثلاً زید عمر بکر وغیرہ پر برابر ایک ساتھ صادق آتی ہے اس کے صدق میں کسی قسم کا تفاوت نہیں ہے کہ زید پر زیادتی اور بکر پر کلی کے ساتھ صادق آئے یا زید پر شدت اور عمرو پر ضعف کیساتھ صادق آئے۔

تفاوت افراد کا مطلب

کلی مشکک کی تعریف میں کہا گیا تھا کہ یہ وہ کلی ہے جو اپنے افراد پر صادق آئے بشرطیکہ وہ افراد متفاوت ہوں تو شارح نے فرمایا کہ تفاوت افراد کا مطلب یہ ہیکہ وہ کلی مشکک اپنے افراد پر تفاوت کے ساتھ صادق آئے جیسے بیاض (سفیدی) ثلج (برف) پر شدت اور عاج (ہاتھی دانت) پر ضعف کیساتھ صادق آتا ہے۔

تفاوت کی چار اقسام

تفاوت کی چار اقسام ہیں:

(۱) اولیت (۲) اولویت (۳) اشدیت (۴) ازیدیت

اولیت: کلی کا بعض افراد میں ثابت ہونا دوسرے بعض افراد میں ثابت ہونے کیلئے علت ہو جیسے وجود کہ یہ اب اور ابن کیلئے ثابت ہے لیکن اب کیلئے علت ہونے کے اعتبار سے ثابت ہے اور ابن کیلئے معلول ہونیکے اعتبار سے ثابت ہے۔

اولویت: کلی کا بعض افراد میں ثابت ہونا اولا بالذات ہو اور بعض میں ثابت ہونا ثانیا بالتبع ہو جیسے نور کہ شمس کیلئے بھی ثابت ہے اور مخلوق کیلئے بھی شمس کیلئے اولا بالذات ثابت ہے اور مخلوق کیلئے ثانیا بالتبع ثابت ہے۔

اشدیت: کلی کا بعض افراد میں ثابت ہونا کیفیت کی زیادتی کیساتھ ہو اور بعض میں ثابت ہونا کیفیت کی کمی کیساتھ ہو جسے بیاض کہ یہ ثابت ہے ثلج کیلئے بھی اور عاج کیلئے بھی لیکن ثلج کیلئے کیفیت کی زیادتی کیساتھ ثابت ہے اور عاج کیلئے کیفیت کی کمی کیساتھ ثابت ہے۔

ازیدیت: کلی کا بعض افراد میں ثابت ہونا کمیت (مقدار) کی زیادتی کیساتھ ہو اور بعض میں ثابت ہونا کمیت کی کمی کیساتھ ہو جیسے گندم کہ یہ ثابت ہے پانچ کلو گندم کیلئے بھی اور دو کلو گندم کیلئے بھی لیکن پانچ کلو میں کمیت کی زیادتی کیساتھ ہے اور دو کلو میں کمیت کی کمی کیساتھ ثابت ہے۔

تشکیک کا دو قسموں میں انحصار پر اعتراض مقدر

اعتراض یہ ہیکہ ماتنؒ نے تشکیک کو دو قسموں (۱) اولیت (۲) اولویت میں منحصر فرمایا ہے حالانکہ تفاوت کی اقسام سے معلوم ہوا کہ تشکیک چار اقسام میں منحصر ہے لہذا ماتنؒ کا تشکیک کو دو قسموں میں منحصر فرمانا صحیح نہیں ہے۔

جواب

شارح نے اپنے قول وغرضہ سے جواب دیا کہ ماتنؒ کی غرض تفاوت کی دو قسمیں اولیت اور اولویت کے ذکر سے تشکیک کی تمثیل مقصود ہے تشکیک کو دو قسموں میں منحصر کرنا مقصود نہیں ہے اور تمثیل میں تمام اقسام کا ذکر ضروری نہیں ہے بلکہ بعض اقسام کے ذکر پر اکتفاء کرنا بھی صحیح اور درست ہے لہذا اعتراض لازم نہیں آیا۔

قَوْلُهٗ وَاِنْ كَثُرَ اَیِّ اللَّفْظُ اِنْ كَثُرَ مَعْنَاهُ الْمُسْتَعْمَلُ هُوَ فِيْهِ فَلَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ مَوْضُوْعًا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِيْ اِبْتِدَاءً بِوَضْعٍ عَلٰيحِدَةٍ اَوْ

لَایَکُوْنُ کَذٰلِکَ وَالْاَوَّلُ یُسَمّٰی مُشْتَرَکًا کَالْعَیْنِ لِلْبَاصِرَةِ وَالذَّهَبِ وَالرُّکْبَةِ وَالذَّاتِ وَعَلَی الثَّانِیْ فَلَا مَحَالَةَ اَنْ یَکُوْنَ اللَّفْظُ مَوْضُوْعًا بِوَاحِدٍ مِنْ تِلْکَ الْمَعَانِیْ اِذِ الْمُفْرَدُ قِسْمٌ مِنَ اللَّفْظِ الْمَوْضُوْعِ ثُمَّ اِنَّهٗ اِنِ اسْتُعْمِلَ فِیْ مَعْنًی اٰخَرَ فَاِنِ اشْتَهَرَ فِی الثَّانِیْ وَتُرِکَ اِسْتِعْمَالُهٗ فِی الْمَعْنَی الْاَوَّلِ بِحَیْثُ یَتَبَادَرُ مِنْهُ الثَّانِیْ اِذَا اُطْلِقَ مُجَرَّدًا عَنِ الْقَرَائِنِ فَهٰذَا یُسَمّٰی مَنْقُوْلًا وَاِنْ لَمْ یَشْتَهِرْ فِی الثَّانِیْ وَلَمْ یُهْجَرْ فِی الْاَوَّلِ بَلْ یُسْتَعْمَلُ تَارَةً فِی الْاَوَّلِ وَ اُخْرٰی فِی الثَّانِیْ فَاِنِ اسْتُعْمِلَ فِی الْاَوَّلِ اَیِ الْمَعْنَی الْمَوْضُوْعُ لَهٗ یُسَمّٰی اللَّفْظُ حَقِیْقَةً وَاِنَ اسْتُعْمِلَ فِی الثَّانِیْ الَّذِیْ هُوَغَیْرُ مَوْضُوْعٍ لَهٗ یُسَمّٰی مَجَازًاثُمَّ اعْلَمْ اَنَّ الْمَنْقُوْلَ لَا بُدَّلَهٗ مِنْ نَاقِلٍ مِنَ الْمَعْنَی الْاَوَّلِ الْمَنْقُوْلِ عَنْهُ اِلَی الْمَعْنَی الثَّانِیْ الْمَنْقُوْلِ اِلَیْهِ فَهٰذَاالنَّاقِلُ اِمَّا اَهْلُ الشَّرْعِ اَوْ اَهْلُ الْعُرْفِ الْعَامِ اَوْ اَهْلِ عُرْفٍ وَ اِصْطِلَاحٍ خَاصٍّ کَالنَّحْوِیَ مَثَلًا فَعَلَی الْاَوَّلِ یُسَمّٰی مَنْقُوْلًا شَرْعِیًّا وَ عَلَی الثَّانِیْ مَنْقُوْلًا عُرْفِیًّا وَ عَلَی الثَّالِثِ اِصْطِلَاحِیًّا وَاِلٰی هٰذَا اَشَارَبِقَوْلِهٖ یُنْسَبُ اِلَی النَّاقِلِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول وان کثر سے مراد یہ ہیکہ اگر لفظ مفرد کئی معانی میں مستعمل ہوتو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ لفظ مفرد ان معانی میں سے ہر ایک معنی کیلئے ابتداءً علیحدہ وضع کیساتھ موضوع ہوگا اس طرح (ہر معنی کیلئے ابتداء علیحدہ وضع کیساتھ موضوع) نہ ہوگا پہلا (لفظِ مفرد جو ہر معنی کیلئے ابتداءً موضوع ہو) مشترک کہلاتا ہے جیسے لفظ عین آنکھ سونا گھٹنے اور ذات (میں سے ہر ایک معنی کیلئے ابتداء علیحدہ وضع کیساتھ موضوع ہے) اور دوسرے حال (یعنی ہر معنی کیلئے ابتداء علیحدہ وضع کیساتھ موضوع نہ ہو) کی بناء پر یقیناً لفظ مفرد ان معانی میں سے کسی ایک معنی کیلئے موضوع ہوگا کیونکہ مفرد لفظ موضوع کی ایک قسم ہے۔

ہاں یہ دوسری قسم میں شامل ہیں۔یعنی انکی وضع عام ہے اور موضوع لہ بھی عام ہے لیکن انکا استعمال افراد کیلئے ہونا شرط ہے اور یہی ماتن کا مذھب مختار ہے اور متاخرین کے ہاں اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ تیسری قسم میں داخل ہیں یعنی انکی وضع عام اور موضوع لہ خاص ہے۔

تیسری بات

یہ ہیکہ معنی کی دو قسمیں ہیں (۱) معنی موضوع لہ حقیقۃ (۲) معنی مستعمل فیہ اللفظ۔

معنی موضوع لہ حقیقۃ

معنی موضوع لہ حقیقۃ کا مطلب یہ ہیکہ وہ معنی جس کیلئے لفظ حقیقۃ وضع کیا گیا ہو اور وہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہو۔

معنی مستعمل فیہ اللفظ

معنی مستعمل فیہ اللفظ کا مطلب یہ ہیکہ وہ معنی جسمیں فی الحال لفظ استعمال ہو رہا ہے پھر اس معنی مستعمل فیہ اللفظ کی دو قسمیں ہیں۔

معنی مستعمل فیہ اللفظ تحقیقا

اسکا مطلب یہ ہیکہ وہ معنی جس میں لفظ استعمال ہو رہا ہے وہ لفظ اس معنی کیلئے حقیقۃ وضع بھی کیا گیا ہو۔

معنی مستعمل فیہ اللفظ تاویلا

اس کا مطلب یہ ہیکہ وہ معنی جسمیں لفظ استعمال ہو رہا ہے وہ لفظ اس معنی کیلئے حقیقۃ وضع نہیں کیا گیا بلکہ اس معنی میں تاویلا اور مجازاً استعمال ہو رہا ہے۔

وضع کی قید پر اعتراض

شارح نے یہ اعتراض وارد کیا ہے کہ ماتن کا اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ کا علم کی تعریف سے اخراج کیلئے وضعا کی قید لگانے کی کوئی ضرورت و حاجت نہیں اسلئے کہ وہ تو اس قید کے بغیر بھی علم کی تعریف

سے خارج ہوجاتے ہیں لہذا وضع کی قید لگانے سے اخراج المخرج لازم آئیگا جو کہ ارتکاب بمالا یعنی ہے رہی یہ بات کہ اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ وضع کی قید کے بغیر کس طرح علم کی تعریف سے خارج ہوجاتے ہیں۔تو شارح نے فرمایا کہ ماتنؒ کے کلام میں ان اتحد معناہ وان کثر میں معنی سے کیا مراد ہے؟

تیسری تمہیدی بات کے مطابق اسمیں دو احتمال ہیں:

(۱) معنی سے معنی موضوع لہ حقیقۃ مراد ہو۔

(۲) معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ اللفظ مراد ہو۔ بہر حال جو بھی احتمال لیا جائے بہر صورت خرابی لازم آتی ہے اسلئے کہ اگر کہا جائے کہ معنی سے معنی موضوع لہ حقیقۃ مراد ہے تو اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ حقیقت اور مجاز متکثر المعنی کی اقسام سے خارج ہوکر متحد المعنی کے اقسام میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ متکثر المعنی ہونیکا تقاضہ یہ ہے کہ معنی میں تعدد پایا جائے اور تعدد استعمال سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ وضع سے حالانکہ آپ نے معنی سے معنی مستعمل فیہ اللفظ مراد لیا ہے لہذا ماتنؒ کا حقیقت و مجاز کو متکثر المعنی کی اقسام میں سے شمار کرنا جائز نہیں ہے اور اگر کہا جائے کہ معنی سے معنی مستعمل فیہ اللفظ مراد ہے تو اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ متحد المعنی کی اقسام سے خارج ہوکر متکثر المعنی کی اقسام میں داخل ہوجائیں گی اور جب متحد المعنی کی اقسام سے خارج ہوگئی تو علم کی تعریف سے بھی خارج ہوگئی۔لہذا وضع کی قید لگانے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

رہی یہ بات کہ اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ متحد المعنی کی اقسام سے کس طرح خارج ہوکر متکثر المعنی کی اقسام میں داخل ہوگئیں تو اسکے بارے میں یہ عرض ہے کہ دوسری تمہیدی بات میں آپ جان چکے ہیں کہ متقدمین اور ماتنؒ کے ہاں اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ کی وضع بھی عام ہے اور موضوع لہ بھی عام ہے بشرط الاستعمال فی الافراد تو یہ متحد المعنی کی اقسام حتی کہ علم کی تعریف سے خارج ہوگئیں کیونکہ علم کی وضع بھی خاص ہے اور موضوع لہ بھی خاص ہے۔

جواب

ماتن کی جانب سے شارح کے وارد کردہ اعتراض کا جواب یہ ہیکہ آپکا اعتراض اس صورت میں وارد ہوگا جبکہ ان اتحد معناہ وان کثر دونوں جگہ معنی سے مراد صرف معنی موضوع لہ حقیقۃ یا دونوں جگہ صرف معنی مستعمل فیہ اللفظ مراد ہو حالانکہ ماتنؒ کی عبارت میں صنعت استخدام سے کام لیا گیا ہے اور

صنعت استخدام یہ ہیکہ پہلے ایک لفظ ذکر کیا جائے اور پھر اس لفظ کو دوبارہ ذکر کیا جائے یا اسکی طرف ضمیر لوٹائی جائے لیکن پہلے لفظ سے ایک معنی مراد ہو اور دوسرے لفظ یا اسکی ضمیر سے دوسرا معنی مراد ہو پس ماتنؒ نے صنعت استخدام کے طور پر ان اتحد معناہ میں معنی سے معنی موضوع لہ حقیقۃ مراد لیا ہے لہذا اس صورت میں اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ علم کی تعریف سے خارج نہ ہونگے کیونکہ اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ جس امر کلی کیلئے موضوع ہیں وہ بھی معنی واحد ہے پس علم کی تعریف سے اسماء اشارہ اور ضمائر غائبہ کے اخراج کیلئے وضع کی قید لگانا صحیح ہوا۔ اور ان کثر میں ھو ضمیر جو معنی کی طرف لوٹ رہی ہے اس سے معنی مستعمل فیہ اللفظ مراد ہے تو اس صورت میں حقیقت اور مجاز متکثر المعنی کی اقسام میں داخل ہونگے کیونکہ تکثر تعدد کا مقتضی ہے اور استعمال سے حاصل ہوتا ہے جو کہ ان میں پایا جارہا ہے۔

قَوْلُهُ اِنْ تَسَاوَتْ اَفْرَادُهُ بِاَنْ يَكُوْنَ صِدْقُ هٰذَا الْمَعْنٰى الْكُلِّيِّ عَلٰى تِلْكَ الْاَفْرَادِ عَلَى السَّوِيَّةِ قَوْلُهُ **اِنْ تَفَاوَتَتْ** اَىْ يَكُوْنُ صِدْقُ هٰذَا الْمَعْنٰى عَلٰى بَعْضِ اَفْرَادِهٖ مُقَدَّمًا عَلٰى صِدْقِهٖ عَلٰى بَعْضٍ اٰخَرَ بِعِلِّيَّةٍ اَوْيَكُوْنُ صِدْقُهٗ عَلٰى بَعْضٍ اَوْلٰى وَاَنْسَبَ مِنْ صِدْقِهٖ عَلٰى بَعْضٍ اٰخَرَ وَغَرْضُهٗ مِنْ قَوْلِهٖ اِنْ تَفَاوَتَتْ بِاَوَّلِيَّةٍ اَوْ لَوِلِيَّةٍ مَثَلاً فَاِنَّ التَّشْكِيْكَ لَا يَنْحَصِرُ فِيْهِمَا بَلْ قَدْيَكُوْنُ بِالزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ اَوْ بِالشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ.

ترجمہ: ماتن کے قول ان تساوت سے مراد یہ ہیکہ اس معنی کلی کا اپنے افراد پر صدق مساوات کیساتھ ہو۔ ماتنؒ کے قول ان تفاوتت سے مراد یہ ہیکہ اس مفہوم کا اپنے بعض افراد پر صادق آنا اپنے دوسرے بعض افراد پر صادق آنے پر علت ہونے کے اعتبار سے مقدم ہو یا اس مفہوم کا (اپنے) بعض (افراد) پر صدق اپنے دوسرے بعض (افراد) پر صدق سے اولیٰ اور زیادہ مناسب ہو اور ماتن کی غرض اپنے قول: ان تفاوتت اواولویۃ واویۃ سے تشکیک کی مثال دینا ہے کیونکہ تشکیک ان دونوں اولیت اور اولویت میں منحصر نہیں ہے بلکہ تشکیک کبھی زیادتی اور نقصان یا شدت اور ضعف کے ساتھ بھی ہوتی ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دوقول ذکر کیے گئے ہیں پہلے قول ''ان تساوت'' سے شارح کی غرض تساوی افراد کا مطلب بیان کرنا ہے اور دوسرے قول ان تفاوتت سے تین اغراض وابستہ ہیں:

(۱) تفاوت افراد کا مطلب (۲) تفاوت کی چار اقسام (۳) تشکیک کا دو قسموں میں انحصار پر اعتراض مقدر کا جواب۔

تساوی افراد کا مطلب

کلی متواطی کی تعریف میں کہا گیا تھا کہ یہ وہ کلی ہے جو اپنے افراد پر صادق آئے بشرطیکہ وہ افراد متساوی ہوں تو شارح نے فرمایا کہ تساوی افراد کا مطلب یہ ہیکہ وہ معنی کلی یعنی کلی متواطی اپنے افراد پر تساوی یعنی برابری کیساتھ صادق آئے جیسے انسان کہ یہ اپنے تمام افراد مثلاً زید عمر بکر وغیرہ پر برابر ایک ساتھ صادق آتی ہے اس کے صدق میں کسی قسم کا تفاوت نہیں ہے کہ زید پر زیادتی اور بکر پر کلی کے ساتھ صادق آئے یا زید پر شدت اور عمرو پر ضعف کیساتھ صادق آئے۔

تفاوت افراد کا مطلب

کلی مشکک کی تعریف میں کہا گیا تھا کہ یہ وہ کلی ہے جو اپنے افراد پر صادق آئے بشرطیکہ وہ افراد متفاوت ہوں تو شارح نے فرمایا کہ تفاوت افراد کا مطلب یہ ہیکہ وہ کلی مشکک اپنے افراد پر تفاوت کے ساتھ صادق آئے جیسے بیاض (سفیدی) ثلج (برف) پر شدت اور عاج (ہاتھی دانت) پر ضعف کیساتھ صادق آتا ہے۔

تفاوت کی چار اقسام

تفاوت کی چار اقسام ہیں:

(۱) اولیت (۲) اولویت (۳) اشدیت (۴) ازیدیت

اولیت: کلی کا بعض افراد میں ثابت ہونا دوسرے بعض افراد میں ثابت ہونے کیلئے علت ہو جیسے وجود کہ یہ اب اور ابن کیلئے ثابت ہے لیکن اب کیلئے علت ہونے کے اعتبار سے ثابت ہے اور ابن کیلئے معلول ہونیکے اعتبار سے ثابت ہے۔

اولویت: کلی کا بعض افراد میں ثابت ہونا اولا بالذات ہو اور بعض میں ثابت ہونا ثانیا بالتبع ہو جیسے نور کہ شمس کیلئے بھی ثابت ہے اور مخلوق کیلئے بھی شمس کیلئے اولا بالذات ثابت ہے اور مخلوق کیلئے ثانیا بالتبع ثابت ہے۔

اشدیت: کلی کا بعض افراد میں ثابت ہونا کیفیت کی زیادتی کیساتھ ہو اور بعض میں ثابت ہونا کیفیت کی کمی کیساتھ ہو جیسے بیاض کہ یہ ثابت ہے ثلج کیلئے بھی اور عاج کیلئے بھی لیکن ثلج کیلئے کیفیت کی زیادتی کیساتھ ثابت ہے اور عاج کیلئے کیفیت کی کمی کیساتھ ثابت ہے۔

ازیدیت: کلی کا بعض افراد میں ثابت ہونا کمیت (مقدار) کی زیادتی کیساتھ ہو اور بعض میں ثابت ہونا کمیت کی کمی کیساتھ ہو جیسے گندم کہ یہ ثابت ہے پانچ کلو گندم کیلئے بھی اور دو کلو گندم کیلئے بھی لیکن پانچ کلو میں کمیت کی زیادتی کیساتھ ہے اور دو کلو میں کمیت کی کمی کیساتھ ثابت ہے۔

تشکیک کا دو قسموں میں انحصار پر اعتراض مقدر

اعتراض یہ ہیکہ ماتنؒ نے تشکیک کو دو قسموں (۱) اولیت (۲) اولویت میں منحصر فرمایا ہے حالانکہ تفاوت کی اقسام سے معلوم ہوا کہ تشکیک چار اقسام میں منحصر ہے لہذا ماتنؒ کا تشکیک کو دو قسموں میں منحصر فرمانا صحیح نہیں ہے۔

جواب

شارح نے اپنے قول وغرضہ سے جواب دیا کہ ماتنؒ کی غرض تفاوت کی دو قسمیں اولیت اور اولویت کے ذکر سے تشکیک کی تمثیل مقصود ہے تشکیک کو دو قسموں میں منحصر کرنا مقصود نہیں ہے اور تمثیل میں تمام اقسام کا ذکر ضروری نہیں ہے بلکہ بعض اقسام کے ذکر پر اکتفاء کرنا بھی صحیح اور درست ہے لہذا اعتراض لازم نہیں آیا۔

قَوْلُهٗ وَاِنْ كَثُرَ اَیِّ اللَّفْظُ اِنْ كَثُرَ مَعْنَاهُ الْمُسْتَعْمَلُ هُوَ فِيْهِ فَلَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ مَوْضُوْعًا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِيْ اِبْتِدَاءً بِوَضْعٍ عَلٰيحِدَةٍ اَوْ

لَایَکُوْنُ کَذٰلِکَ وَالْاَوَّلُ یُسَمّٰی مُشْتَرَکًا کَالْعَیْنِ لِلْبَاصِرَةِ وَالذَّهَبِ وَالرُّکْبَةِ وَالذَّاتِ وَعَلَی الثَّانِیْ فَلَا مَحَالَةَ اَنْ یَکُوْنَ اللَّفْظُ مَوْضُوْعًا بِوَاحِدٍ مِنْ تِلْکَ الْمَعَانِیْ اِذِ الْمُفْرَدُ قِسْمٌ مِنَ اللَّفْظِ الْمَوْضُوْعِ ثُمَّ اِنَّهٗ اِنِ اسْتُعْمِلَ فِیْ مَعْنًی اٰخَرَ فَاِنِ اشْتَهَرَ فِی الثَّانِیْ وَتُرِکَ اِسْتِعْمَالُهٗ فِی الْمَعْنَی الْاَوَّلِ بِحَیْثُ یَتَبَادَرُ مِنْهُ الثَّانِیْ اِذَا اُطْلِقَ مُجَرَّدًا عَنِ الْقَرَائِنِ فَهٰذَا یُسَمّٰی مَنْقُوْلًا وَاِنْ لَمْ یَشْتَهِرْ فِی الثَّانِیْ وَلَمْ یُهْجَرْ فِی الْاَوَّلِ بَلْ یُسْتَعْمَلُ تَارَةً فِی الْاَوَّلِ وَ اُخْرٰی فِی الثَّانِیْ فَاِنِ اسْتُعْمِلَ فِی الْاَوَّلِ اَیِ الْمَعْنَی الْمَوْضُوْعُ لَهٗ یُسَمّٰی اللَّفْظُ حَقِیْقَةً وَاِنَ اسْتُعْمِلَ فِی الثَّانِیْ الَّذِیْ هُوَغَیْرُ مَوْضُوْعٍ لَهٗ یُسَمّٰی مَجَازًاثُمَّ اعْلَمْ اَنَّ الْمَنْقُوْلَ لَا بُدَّلَهٗ مِنْ نَاقِلٍ مِنَ الْمَعْنَی الْاَوَّلِ الْمَنْقُوْلِ عَنْهُ اِلَی الْمَعْنَی الثَّانِیْ الْمَنْقُوْلِ اِلَیْهِ فَهٰذَاالنَّاقِلُ اِمَّا اَهْلُ الشَّرْعِ اَوْ اَهْلُ الْعُرْفِ الْعَامِ اَوْ اَهْلِ عُرْفٍ وَ اِصْطِلَاحُ خَاصٍ کَالنَّحْوِیِّ مَثَلًا فَعَلَی الْاَوَّلِ یُسَمّٰی مَنْقُوْلًا شَرْعِیًّا وَ عَلَی الثَّانِیْ مَنْقُوْلًا عُرْفِیًّا وَ عَلَی الثَّالِثِ اِصْطِلَاحِیًّا وَاِلٰی هٰذَا اَشَارَبِقَوْلِهٖ یُنْسَبُ اِلَی النَّاقِلِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول دان کثر سے مراد یہ ہیکہ اگر لفظ مفرد کئی معانی میں مستعمل ہوتو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ لفظ مفرد ان معانی میں سے ہر ایک معنی کیلئے ابتداءً علیحدہ وضع کیساتھ موضوع ہوگا اس طرح (ہر معنی کیلئے ابتداء علیحدہ وضع کیساتھ موضوع) نہ ہوگا پہلا (لفظ مفرد جو ہر معنی کیلئے ابتداءً موضوع ہو) مشترک کہلاتا ہے جیسے لفظ عین آنکھ سونا گھٹنے اور ذات (میں سے ہر ایک معنی کیلئے ابتداء علیحدہ وضع کیساتھ موضوع ہے) اور دوسرے حال (یعنی ہر معنی کیلئے ابتداء علیحدہ وضع کیساتھ موضوع نہ ہو) کی بناء پر یقیناً لفظ مفرد ان معانی میں سے کسی ایک معنی کیلئے موضوع ہوگا کیونکہ مفرد لفظ موضوع کی ایک قسم ہے۔

پھر اگر لفظ (معنی موضوع لہ کے علاوہ) دوسرے معنی میں مستعمل ہو تو اگر دوسرے معنی میں مشہور ہو جائے اور پہلے معنی میں اسکا استعمال چھوڑ دیا جائے اس طرح سے کہ لفظ مفرد سے دوسرا معنی (ذھن کی طرف سبقت کرتا ہے جب اسکو قرینوں سے خالی کر کے بولا جائے تو یہ لفظ مفرد) منقول کہلاتا ہے اور اگر دوسرے معنی میں مشہور نہ ہو اور پہلا معنی (بھی) نہ چھوڑا جائے بلکہ کبھی پہلے معنی میں اور کبھی دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے پس اگر پہلے معنی یعنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو (لفظ مفرد) حقیقت کہلاتا ہے اور اگر اس دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے جو غیر موضوع لہ ہے تو لفظ مفرد مجاز کہلاتا ہے۔

پھر جان لیجئے کہ منقول کیلئے پہلے معنی یعنی منقول عنہ سے دوسرے معنی یعنی منقول الیہ کی طرف (نقل کرنے میں) ناقل (کا پایا جانا) ضروری ہے پس ناقل یا تو اھل شرع: وگا یا اہل عرف عام: وگا یا اہل اصطلاح خاص ہوگا جیسے نحوی پس پہلے (ناقل یعنی اہل شرع کے اعتبار سے لفظ مفرد) منقول شرعی کہلاتا ہے اور دوسرے ناقل (یعنی اہل عرف عام کے اعتبار سے لفظ مفرد) منقول عرفی کہلاتا ہے اور تیسرے ناقل یعنی اہل اصطلاح خاص کے اعتبار سے لفظ مفرد منقول اصطلاحی کہلاتا ہے اور اسی (منقول کی تین اقسام باعتبار ناقل) کی جانب ماتنؒ نے اپنے قول ینسب الی الناقل سے اشارہ فرمایا ہے۔

شرح

اس قول سے شارح کی تین اغراض وابستہ ہیں:

(۱) کثر فعل ماضی کے فاعل "ھُوَ" ضمیر کا مرجع کیا ہے

(۲) لفظ مفرد متکثر المعنی کی چار اقسام کی وجہ حصر

(۳) منقول کی باعتبار ناقل تین اقسام کی وجہ حصر

کثر فعل ماضی کے فاعل ھو ضمیر کا مرجع

شارح نے اپنی عبارت "اَیِ اللَّفظُ اِنْ کَثُرَ مَعْنَاهُ الْمُسْتَعْمَلُ فِیْهِ" سے اس بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ کثر فعل ماضی کے فاعل ھو ضمیر کا مرجع معنی مستعمل فیہ ہے معنی موضوع لہ حقیقۃ نہیں ہے۔ یہ بات اسلئے ذکر فرمائی تا کہ وہم نہ ہو کہ جسطرح احد [illegible]ہ میں مسمی سے معنی موضوع لہ حقیقۃ مراد ہے تو ان کثر میں بھی یہی مراد ہوگا۔

لفظ مفرد متکثر المعنی کی چار اقسام کی وجہ حصر

جاننا چاہیے کہ لفظ مفرد متحد المعنی کی تین اقسام ہیں: (۱) علم (۲) متواطی (۳) مشکک
اور لفظ مفرد متکثر المعنی کی چار اقسام ہیں: (۱) مشترک (۲) منقول (۳) حقیقۃ (۴) مجاز
اور مرتجل منقول کے تحت داخل ہے اسلئے ماتنؒ نے اسکو مستقلا بیان نہیں فرمایا۔ شارح نے اپنے اس قول میں لفظ مفرد متکثر المعنی کی چار اقسام کی وجہ حصر بیان فرمائی جو کہ ماقبل میں ذکر کی جا چکی ہے۔

منقول کی باعتبار ناقل تین اقسام کی وجہ حصر

منقول کی باعتبار ناقل تین اقسام ہیں: (۱) منقول شرعی (۲) منقول عرفی (۳) منقول اصطلاحی
ان تین اقسام کی وجہ حصر سمجھنے سے قبل یہ بات ذہن میں رکھیئے کہ پہلا معنیٰ کو (جس سے لفظ نقل کیا جائے) منقول عنہ کہا جاتا ہے اور دوسرے معنیٰ (جس کی طرف لفظ نقل کیا جائے) منقول الیہ کہا جاتا ہے اور منقول الیہ کو اختصاراً "الیہ" کے بغیر صرف منقول کہہ دیا جاتا ہے اور نقل کرنے والے کو ناقل کہا جاتا ہے۔
وجہ حصر یہ ہیکہ منقول کیلئے ناقل کا ہونا ضروری ہے اور ناقل یا تو اہل شرع میں سے ہوگا یا اہل عرف عام میں سے ہوگا یا اھل اصطلاح خاص میں سے ہوگا اگر ناقل اھل شرع میں سے ہو تو وہ منقول شرعی ہے اور اگر اھل عرف عام میں سے ہو تو وہ منقول عرفی ہے اور اگر اھل اصطلاح خاص میں سے ہو تو وہ منقول اصطلاحی ہے منقول شرعی کی مثال جیسے لفظ صلوٰۃ کہ اھل میں دعا کیلئے وضع کیا گیا تھا لیکن اھل شرع نے اسکو ارکان مخصوصہ (قیام رکوع قومہ سجود جلسہ قعدہ) کیلئے نقل کر کے خاص کر دیا۔ منقول عرفی کی مثال جیسے لفظ دابہ کہ اصل میں ہر زمین پر چلنے والے جانور کیلئے وضع کیا گیا تھا لیکن اہل عرف عام نے اسکو چوپایہ کیلئے نقل کر کے خاص کر دیا۔ منقول اصطلاحی کی مثال جیسے اسم کہ اصل میں بلندی کیلئے وضع کیا گیا تھا لیکن اھل اصطلاح خاص یعنی نحاۃ نے اس کو "**کلمة تدل علی معنی فی نفسها غیر مقترن باحد الازمنة الثلاثة**" (ایسا کلمہ جو اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل بذات ہو اور تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کیساتھ ملا ہوا نہ ہو) کیلئے نقل کر کے خاص کر دیا۔ شارح آخر میں فرماتے ہیں کہ ماتنؒ نے اپنے قول "ینسب الی الناقل" سے اسی تقسیم کی طرف اشارہ فرمایا۔

فَصْلٌ اَلْمَفْهُوْم اِنِ امْتَنَعَ فَرْضُ صِدْقِهٖ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ فَجُزْئِیٌّ وَاِلَّا فَکُلِّیٌّ اِمْتَنَعَتْ اَفْرَادُهٗ اَوْاَمْکَنَتْ وَلَمْ تُوْجَدْ اَوْوُجِدَ الْوَاحِدُ فَقَطْ مَعَ اِمْکَانِ الْغَیْرِ اَوِ امْتِنَاعِهٖ اَوِ الْکَثِیْرِ مَعَ التَّنَاهِیْ اَوْ عَدَمِهٖ .

ترجمہ: اگر مفہوم کا بہت سے افراد پر صدق فرض کرنا محال ہوتو وہ (مفہوم) جزئی ہے وگرنہ (یعنی اگر مفہوم کا بہت سے افراد پر صدق فرض کرنا محال نہ ہو) تو کلی ہے۔

اس کلی کے افراد ممتنع ہوں گے یا ممکن تو ہونگے اور لیکن پائے نہیں جائیں گے یا صرف ایک فرد پایا جائیگا (اس ایک پائے جانے والے فرد کے) غیر کے پائے جانے کے امکان کے ساتھ یا غیر کے ممتنع الوجود ہونے کے ساتھ (یا ایک سے زیادہ افراد پائے جائیں گے) متناہی ہونے کے ساتھ یا غیر متناہی ہونے کے ساتھ۔

شرح

فصل: ماقبل سے ربط

جاننا چاہیے کہ علم منطق میں مسائل مقصود دو طرح سے ہیں: (۱) مسائل تصوریہ (۲) مسائل تصدیقیہ مسائل تصوریہ کا سمجھنا مبادی مسائل تصوریہ پر موقوف ہے لہذا ماتنؒ اس فصل میں بھی مسائل تصوریہ کے مبادی بیان فرمائیں گے جیسا کہ ماقبل کی فصل میں بھی مسائل تصوریہ کے مبادی بیان فرمائے تھے پس اس فصل میں بھی لفظ ہی کی تقسیم ہے اور اس سے ماقبل کی فصل میں بھی لفظ ہی کی تقسیم گزری البتہ اتنا فرق ہیکہ وہ تقسیم الی المفرد والمرکب اولا بالذات تھی اور یہ تقسیم الی الجزئی والکلی ثانیا و بالعرض ہے اور اولا بالذات کا مطلب یہ ہے کہ مفرد اور مرکب ہونا براہ راست لفظ کی صفت ہے اور ثانیا و بالعرض کا مطلب یہ ہے کہ جزئی وکلی براہ راست لفظ کی صفت نہیں ہے بلکہ معنی کے واسطے سے یہ لفظ کی صفت واقع ہورہی ہے۔ بالفاظ دیگر یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ پہلی فصل میں ماتن نے لفظ کی تقسیم بیان فرمائی تھی اور اس فصل میں معنی اور مفہوم کی تقسیم بیان فرمارہے ہیں اور معنی کے واسطے سے وہ لفظ کی تقسیم بھی قرار پائیگی پس ماتن نے اس فصل میں دو باتیں بیان فرمائی ہیں۔

۱-مفہوم کی دو قسموں کی تعریف۔
۲-کلی کے افراد کا خارج میں وجود اور عدم وجود کے اعتبار سے چھ اقسام کی وجہ حصر۔

مفہوم کی تعریف

مفہوم وہ معنی ہے جو عقل میں حاصل ہو۔

مفہوم کی دو اقسام

مفہوم کی دو قسمیں ہیں:۱- جزئی، ۲-کلی

جزئی کی تعریف

اگر مفہوم کے کثیر افراد پر صادق آنے کو عقل جائز نہ رکھے تو یہ جزئی ہے جیسے زید۔

کلی کی تعریف

اگر مفہوم کے کثیر افراد پر صادق آنے کو عقل جائز رکھے تو یہ کلی ہے جیسے انسان۔

کلی کے افراد کے خارج میں وجود اور عدم وجود کے اعتبار سے کلی کی چھ اقسام

کلی کے افراد کے خارج میں وجود اور عدم وجود کے اعتبار سے کلی کی چھ اقسام ہیں۔

وجہ حصر

چھ اقسام کی وجہ حصر یہ ہے کہ:
کلی کے افراد کا خارج میں پایا جانا یا تو ممتنع ہوگا یا ممکن ہوگا اگر کلی کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہو تو یہ پہلی قسم ہے جیسے شریک باری تعالیٰ اور اگر کلی کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو تو یہ پھر دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ خارج میں پائے جائینگے یا نہیں پائے جائینگے اگر وہ خارج میں نہ پائے جائیں تو یہ دوسری قسم ہے جیسے عنقاء اور جبل من الیاقوت۔ اور اگر کلی کے افراد خارج میں پائے جائے تو پھر یہ دو حال سے خالی نہیں یا ایک فرد پایا جائیگا یا ایک سے زیادہ پائے جائینگے اگر ایک فرد پایا جائے تو یہ پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو امتناع غیر کیساتھ پایا جائیگا یا امکان غیر کیساتھ اگر امتناع غیر کے ساتھ پایا

جائے تو یہ تیسری قسم ہے جیسے واجب الوجود اور اگر امکان غیر کیساتھ پایا جائے تو یہ چوتھی قسم ہے جیسے شمس اور اگر کلی کے افراد ایک سے زیادہ پائے جائیں تو یہ پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو کلی کے افراد متناہی ہونگے یا غیر متناہی ہونگے، اگر کلی کے افراد متناہی ہوں تو پانچویں قسم ہے جیسے کواکب سیارہ (یعنی ۱- چاند، ۲- عطارد، ۳- زہرہ، ۴- زمین، ۵- مریخ، ۶- مشتری، ۷- زحل) اور اگر کلی کے افراد غیر متناہی ہوں تو یہ چھٹی قسم ہے جیسے معلومات باری تعالیٰ اور افراد انسان حکماء کے نزدیک اس لئے کہ وہ عالم کو قدیم کہتے ہیں۔

قوله المفهوم اَیْ مَا یَحْصُلُ فِیْ الْعَقْلِ وَاعْلَمْ اَنَّ مَا یُسْتَفَادُ مِنَ اللَّفْظِ بِاِعْتِبَارِ اَنَّه' فُهِمَ مِنْهُ یُسَمّٰی مَفْهُوْمًا وَ بِاِعْتِبَارِ اَنَّهٗ قُصِدَ مِنْهُ یُسَمّٰی مَعْنًی مَقْصُوْدًا وَ بِاعتبار ان اللَّفظَ دَالٌّ عَلَیْهِ یُسَمّٰی مَدْلُوْلاً.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول: المفہوم: سے مراد وہ معنی ہے جو عقل میں حاصل ہو اور جان لیجئے کہ جو معنی لفظ سے حاصل ہو اس اعتبار سے کہ وہ لفظ سے سمجھا گیا ہے تو وہ مفہوم کہلاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے اس کا قصد کیا گیا ہے تو وہ معنی کہلاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ اس پر دلالت کرنے والا ہے تو وہ مدلول کہلاتا ہے

شرح: شارح کی اپنے قول سے دو غرضیں متعلق ہیں:

۱- مفہوم کی تعریف پر اعتراض مقدر کا جواب ۲- مفہوم معنی اور مدلول میں کیا فرق اعتباری ہے

مفہوم کی تعریف پر اعتراض مقدر

معترض نے اعتراض وارد کیا کہ مفہوم کی تعریف یہ ہے کہ ''مایستفاد من اللفظ'' مفہوم وہ ہے جو لفظ سے حاصل ہو تو اس تعریف کی رو سے صرف وہ مفہوم کلی اور جزئی کی طرف منقسم ہوگا جو لفظ سے حاصل ہو اور وہ مفہوم کلی اور جزئی کی طرف منقسم نہ ہوگا جو لفظ کے بغیر عقل میں حاصل ہو مثلاً کوئی شخص بات کرنے سے پہلے کوئی معنی ذہن میں سوچ لے تو یہ معنی بدون لفظ کے عقل میں حاصل ہوا پس مفہوم تمام کلیات اور جزئیات کی طرف منقسم نہ ہوگا۔

جواب: یہ ہے کہ مفہوم کی وہ تعریف مراد نہیں جو آپ نے ذکر کی بلکہ مفہوم سے مراد ''ما حصل فی العقل'' ہے یعنی وہ مفہوم جو عقل میں حاصل ہو اور یہ عام ہے خواہ لفظ سے حاصل ہو یا بدون لفظ کے حاصل ہو لھذا مفہوم تمام کلیات اور جزئیات کی طرف منقسم ہو گیا۔

مفہوم معنی اور مدلول میں فرق اعتباری ہے

جاننا چاہئے کہ مفہوم معنی اور مدلول میں ذاتی فرق نہیں ہے اس لئے کہ تینوں کا مصداق ایک ہی ہے اور وہ ''ما یحصل فی العقل'' ہے لیکن اعتباری فرق ہے اور اعتباری فرق اسطرح ہیکہ اس لحاظ سے کہ وہ لفظ سے سمجھا گیا ہو تو اس کو مفہوم کہتے ہیں۔ اور اس لحاظ سے کہ وہ لفظ سے مراد لیا گیا ہو تو اسکو معنی اور مقصود کہتے ہیں اور اس لحاظ سے کہ لفظ اسپر دلالت کرے اسکو مدلول کہتے ہیں۔

قَوْلُهٗ فَرْضُ صِدْقِهٖ هٰهُنَا بِمَعْنٰى تَجْوِيْزِ الْعَقْلِ لَا التَّقْدِيْرِ فَاِنَّهٗ لَا يَسْتَحِيْلُ تَقْدِيْرُ صِدْقِ الْجُزْئِيِّ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ .

ترجمہ: ماتنؒ کے قول: فرض صدقہ: میں فرض یہاں تجویز عقلی کے معنی میں ہے نہ کہ تقدیر عقلی کے معنی میں کیونکہ جزئی کے کثیر افراد پر صادق آنے کا تصور کر لینا محال نہیں ہے۔

شرح

شارح کی غرض اپنے قول سے جزئی کی تعریف پر وارد کردہ اعتراض مقدر کا جواب ذکر کرنا ہے۔

جزئی کی تعریف پر اعتراض مقدر

اعتراض یہ ہیکہ ماتنؒ نے جزئی کی تعریف میں فرمایا کہ اگر مفہوم کا کثیر افراد پر صدق فرض کرنا محال ہو تو وہ مفہوم جزئی ہے پس جزئی کی تعریف میں فرض کی قید لگانا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس تعریف کی رو سے کوئی جزئی بھی جزئی نہ رہے گی بلکہ ہر ایک جزئی کلی بن جائے گی۔ کیونکہ کسی بھی جزئی کا کثیر افراد پر صدق کا فرض کر لینا محال نہیں ہے مثلاً زید کے بارے میں عقل یہ فرض کر لے کہ یہ کثیر افراد پر صادق آتا ہے تو اب زید جزئی نہ رہا بلکہ کلی بن گیا۔

جواب: جواب سمجھنے سے قبل بطور تمہید فرض کے دو معنی ۱- تجویز عقلی، ۲- تقدیر عقلی سمجھ لیجئے۔

فرض بمعنی تجویز عقلی

تجویز عقلی کا مطلب یہ ہیکہ عقل ایک چیز کوفرض کرلے اور فرض کرنے کے بعد اسے جائز قرار دے جیسے عقل انسان کا افراد کثیرہ پر صدق فرض کر کے اسے جائز بھی قرار دیتی ہے۔

فرض بمعنی تقدیر عقلی

تقدیر عقلی کا مطلب یہ ہیکہ عقل ایک چیز کوفرض کرے اور خود اس پر مطمئن نہ ہو اور اس کو جائز نہ مانے جیسے عقل زید کا افراد کثیرہ پر صدق فرض کر لیتی ہے لیکن خود عقل اس فرض پر مطمئن نہیں ہوتی اور اسکو جائز نہیں مانتی۔

اب جواب کی تقریر یہ ہے کہ جزئی کی تعریف میں لفظ فرض بمعنی تقدیر عقلی نہیں ہے بلکہ تجویز عقلی کے معنی میں ہے تو اب جزئی کی تعریف ہوئی وہ مفہوم کہ عقل اس کے کثیر افراد پر صدق کو جائز قرار نہ دے تو وہ جزئی ہے اور عقل کسی بھی جزئی کے کثیرین پر صدق کو جائز قرار نہیں دیتی لہذا کسی بھی جزئی کا کلی بننا لازم نہیں آیا۔ لہذا جزئی کی تعریف میں ''فرض'' کی قید لگانا درست اور صحیح ہے۔

قَوْلُهٗ اِمْتَنَعَتْ اَفْرَادُهٗ كَشَرِيْكِ الْبَارِیْ تَعَالٰی. **قَوْلُهٗ اَوْ اَمْكَنَتْ** اَی لَمْ يَمْتَنِعْ اَفْرَادُهٗ فَيَشْمَلُ الْوَاجِبَ وَالْمُمْكِنَ الْخَاصَّ كَلَيْهِمَا **قَوْلُهٗ وَلَمْ تُوْجَدْ** كَالْعُنْقَاءِ **قَوْلُهٗ مَعَ اِمْكَانِ الْغَيْرِ** كَالشَّمْسِ **قَوْلُهٗ اَوِامْتِنَاعُه** كَمَفْهُوْمِ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ. **قَوْلُهٗ مَعَ التَّنَاهِی** كَالْكَوَاكِبِ السَّيَّارَةِ. **قَوْلُهٗ اَوْعَدَمِه** كَمَعْلُوْمَاتِ الْبَارِیْ عَزَّاسْمُهٗ وَ كَالنُّفُوْسِ النَّاطِقَةِ عَلٰی مَذْهَبِ الْحُكَمَاءِ.

ترجمہ: ماتن کا قول '' امتنعت افرادہ'' یعنی اگر اس کلی کے تمام افراد ممتنع الوجود ہوں جیسے: شریک باری تعالیٰ۔

ماتن کا قول ''او امکنت'' سے مراد یہ ہیکہ اس کلی کے تمام افراد ممتنع الوجود نہ ہوں پس یہ امکان یعنی عدم امتناع واجب الوجود اور ممکن خاص دونوں کو شامل ہے۔

ماتن کا قول ''ولم توجد'' (یعنی اگر اس کلی کے افراد ممکن ہوکر) نہ پائے جاتے ہوں جیسے عنقاء

ماتن کا قول ''مع امکان الغیر'' (یعنی اگر کلی کا صرف ایک فرد) اس کے غیر کے امکان کے ساتھ پایا جاتا ہو جیسے: سورج۔

ماتن کا قول ''او امتناعہ'' (یعنی اس کلی کا ایک فرد) اس کے غیر کے امتناع کیساتھ پایا جاتا ہو جیسے: واجب الوجود کا مفہوم

ماتن کا قول ''مع التناہی'' (یعنی اس کلی کے ایک سے زیادہ افراد) متناہی ہونے کیساتھ پائے جاتے ہوں جیسے سات سیارے۔

ماتن کا قول ''او عدمہ'' (یعنی اس کلی کے ایک سے زیادہ افراد) غیر متناہی ہونے کیساتھ پائے جاتے ہوں جیسے باری تعالیٰ عز اسمہ کی معلومات اور حکماء کے مذہب کے مطابق نفوس ناطقہ۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے سات اقوال ذکر کیے گئے ہیں ان میں سے دوسرے قول سے شارح کی غرض ماتنؒ کے قول: امکنت: پر دو اعتراض مقدر کا جواب ذکر کرنا ہے اور بقیہ چھ اقوال میں کلی کی چھ اقسام کی مثالیں دینا مقصود ہے جو کہ ماقبل میں کلی کی چھ اقسام کی وجہ حصر میں ذکر کردی گئی ہیں۔

امکان عام کی تعریف

امکان عام کی تعریف یہ ہیکہ سلب الضرورۃ عن الجانب المخالف، یعنی موجبہ میں اس بات کا حکم ہو کہ سلب جو ایجاب کی جانب مخالف ہے وہ ضروری نہیں اور سالبہ میں اس بات کا حکم ہو کہ ایجاب جو سلب کی جانب مخالف ہے وہ ضروری نہیں لہذا ممکنہ عامہ موجبہ ''کل نار حارۃ بالا مکان العام'' کا مطلب یہ ہوگا کہ ''حار'' کی جانب مخالف (یعنی حرارت کا سلب) آگ سے ضروری نہیں اس کا ''حار'' ہونا ممکن ہے اور ممکنہ عامہ سالبہ ''لاشی من النار ببارد بالا مکان العام'' کا مطلب یہ ہوگا کہ ''عدم برودت'' جانب مخالف (یعنی آگ کا ٹھنڈا ہونا) ضروری نہیں۔

امکان خاص کی تعریف

امکان خاص کی تعریف یہ ہیکہ جسمیں ''سلب الضرورۃ عن الجانبین'' ہو یعنی اس میں نہ تو جانب ایجاب ضروری ہو اور نہ جانب عدم اور سلب بلکہ دونوں ہی ممکن ہوں موجبہ جیسے ''کل انسان کاتب بالامکان الخاص'' اور سالبہ جیسے ''لاشی من الانسان بکاتب بالامکان الخاص'' کے معنی یہ ہیں کہ انسان کا نہ کاتب ہونا ضروری ہے اور نہ کاتب نہ ہونا ضروری ہے بلکہ دونوں مطلق ہیں (یہاں یہ بھی واضح رہے کہ ممکن عام میں یہ بات بھی ہے کہ اس کی ایک جانب تو ضروری نہ ہو لیکن دوسری جانب عام ہے خواہ وہ ضروری ہو یا نہ ہو یہی وجہ ہے کہ ممکن عام ممکن خاص کو بھی شامل ہے جیسے ابھی واضح ہوگا)۔

امکان عام کی اقسام

امکان عام کی دو قسمیں ہیں:

۱- امکان عام مقید بجانب الوجود (جس کا عدم ضروری نہ ہو اور اس کا وجود چاہے ضروری ہو یا نہ ہو)

۲- امکان عام مقید بجانب العدم (جسکا وجود ضروری نہ ہو عدم چاہے ضروری ہو یا نہ ہو) ممکن عام مقید بجانب الوجود کے مذکورہ تعریف کی روشنی میں دراصل پھر اسی امکان عام مقید بجانب الوجود کی بھی پھر دو قسمیں بنتی ہیں۔

امکان عام مقید بجانب الوجود کی اقسام

امکان عام مقید بجانب الوجود کی دو قسمیں ہیں: ۱- واجب ۲- ممکن خاص

اسکی وجہ یہ ہیکہ جب امکان عام مقید بجانب الوجود میں عدم ضروری نہ ہوا تو جانب وجود عام ہوگا خواہ وہ ضروری ہو یا نہ ہو تو اگر جانب وجود ضروری ہو (جانب عدم ضروری نہ ہونے کے ساتھ ساتھ) تو یہ واجب ہوگا اس لئے کہ واجب میں جانب وجود کا ہونا ضروری ہوتا ہے جانب عدم ضروری نہیں ہوتا ہے اور اگر جانب عدم کی طرح جانب وجود بھی ضروری نہ ہو تو یہ ممکن خاص ہوگا کیونکہ ممکن خاص میں ہی تو ''سلب الضرورۃ عن الجانبین'' (جانب وجود و عدم) ہوتا ہے چنانچہ اب امکان خاص، امکان عام کا فرد بنا امکان عام مقید بجانب الوجود (جو واجب اور ممکن خاص کو شامل ہے) کا ترجمہ ''لم یمتنع'' کے ساتھ کیا جاتا ہے جیسے شارح نے یہاں یہی ترجمہ کیا ہے۔

امکان عام مقید بجانب العدم کی اقسام

ایسے ہی ممکن عام مقید بجانب العدم کی مذکورہ تعریف کی روشنی میں بھی دو قسمیں بنتی ہیں:

۱۔ممتنع ۲۔ممکن خاص۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب امکان عام مقید بجانب العدم میں جانب وجود ضروری نہ ہو تو جانب عدم عام ہوگا خواہ وہ ضروری ہو یا نہ ہو تو اگر جانب عدم ضروری ہو، اب (جانب وجود کے ضروری نہ ہونے کیساتھ ساتھ تو یہ ممتنع ہے کیونکہ ممتنع میں جانب عدم کا ہونا ضروری ہوتا ہے جانب وجود ضروری نہیں ہوتا ہے اور اگر جانب وجود کی طرح جانب عدم بھی ضروری نہ ہو تو یہ ممکن خاص ہوگا کیونکہ ''سلب الضرورۃ عن الجانبین'' تو ممکن خاص ہی میں ہوتا ہے یہاں بھی امکان عام امکان خاص کو شامل ہو رہا ہے اور امکان عام مقید بجانب العدم (جو ممتنع اور ممکن خاص کو شامل ہے) کا ترجمہ ''لم یجب'' کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

امکنت پر پہلا اعتراض مقدر

اب سمجھو کہ یہاں لفظ ''امکنت'' کا ترجمہ شارح نے لم یمتنع سے کیا ہے اس سے مقصود دراصل دو اعتراضوں کا جواب ہے۔

پہلا اعتراض یہ ہیکہ مصنف کے قول ''امکنت'' سے یا امکان عام مراد ہے یا امکان خاص جو بھی ہو دونوں میں خرابی ہے اگر امکان عام مراد ہے تو ''متنعت'' اور ''امکنت'' میں تقابل نہیں رہا (حالانکہ جب ایک شئی کے مقابلے میں دوسری شئی لائی جائے تو دونوں کے درمیان تباین اور تقابل ضروری ہوتا ہے) کیونکہ ممتنع تو مقید بجانب العدم کی ایک قسم ہے اور مقید بجانب العدم امکان عام کی قسم ہے ''وقسم القسم قسم لذلک الشئی'' لہذا ممتنع امکان عام کی قسم ہوئی (یعنی امکان کا ایک فرد ہوا) تو اب ''امکنت'' (جس سے امکان عام مراد ہو اور امکان عام کی قسم المقسم والقسم آئیگا ''وذالک باطل'' اور اگر امکنت سے امکان خاص مراد ہے تو پھر ''امتنعت'' سے تقابل تو درست ہوگا کیونکہ ممتنع اور ممکن خاص دونوں امکان مقید بجانب العدم کی قسمیں ہیں اور قسموں میں باہمی تقابل ہوتا ہے لیکن ''واجب'' کو اس وقت امکان کی اقسام میں شمار کرنا صحیح نہ ہوگا (حالانکہ پہلے بیان ہوا ہے کہ ''واجب'' تو ممکن الافراد میں ہے) کیونکہ امکان خاص میں سلب الضرورۃ عن الجانبین ہوتا ہے جب کہ واجب میں جانب وجود کا ہونا ضروری ہے

تو ''امکنت'' سے امکان عام اور امکان خاص مراد لینے میں خرابی ہے تو پھر اس سے کیا مراد ہے؟ تیسرا کوئی امکان تو نہیں ہے؟

جواب: ''ای لم یمتنع'' سے شارح نے جواب دیا کہ ہم شق اول کو اختیار کرتے ہیں یعنی امکان سے امکان عام مراد ہے (یعنی وہ جس کا عدم ضروری نہ ہو) یا دوسرے لفظ میں کہا جائے کہ امکان سے سلب امتناع مراد ہے اسلئے تو لم یمتنع سے تعبیر فرمایا لہذا اب واجب کو امکان کے افراد میں شمار کرنا صحیح ہوا یعنی ''امکنت'' بمعنی ''لم یمتنع'' واجب (جسکا سلب وجود ضروری نہیں) کو بھی شامل ہے اور ممکن خاص (جس کا وجود اور عدم دونوں ضروری نہیں) کو بھی شامل ہے البتہ ممتنع کو شامل نہیں کیونکہ ممتنع کا وجود ضروری نہیں ہوتا ہے (وہ مقید بجانب العدم کی قسم ہے) اور اسی طرح ''امکنت'' (جو بمعنی ''لم یمتنع'' ہو کر جس سے سلب امتناع مراد ہو) کا مقابلہ ''امتنعت'' کے ساتھ درست ہوا کیونکہ عبارت یوں ہوگی امتنعت افرادہ اولم یمتنع افرادہ۔

امکنت پر وارد کردہ دوسرا اعتراض

دوسرے اعتراض مقدر کی تقریر سے قبل اضافت جمع سے متعلق ایک ضابطہ سمجھئے اور وہ یہ ہے کہ جب جمع کی اضافت کی جائے تو وہ استغراق افراد کا فائدہ دیتی ہے، اب اعتراض کی تقریر یہ ہیکہ ''امتنعت افرادہ'' کا معنی ہیکہ کلی کے تمام افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہو تمام افراد اس لئے کہا کہ افراد جمع ہے اور اسکی اضافت ضمیر کی طرف ہو رہی ہے جسکی وجہ سے استغراق افراد کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے اور امکنت کا ''امتنعت'' پر عطف ہو رہا ہے کہ ''کلی کے تمام افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو اور واجب الوجود ایک مفہوم کلی ہے اور ممکن کی اقسام میں سے ہے لیکن اس واجب الوجود کا صرف ایک فرد ممکن ہے باقی افراد غیر ممتنع ہیں۔ لہذا واجب الوجود پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ وہ ایک مفہوم کلی ہے۔ اور اس کے افراد ممکن ہیں۔

جواب: جواب یہ ہیکہ ''امکنت'' ''لم یمتنع افرادہ'' کے معنی میں ہے جسکا مطلب یہ ہیکہ کلی کے تمام افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع نہ ہو۔ اب خواہ ایک فرد ممکن ہو جیسے واجب الوجود یا تمام افراد ممکن ہوں جیسے انسان یعنی تمام افراد کا ممتنع نہ ہونا ضروری ہے اور جب ایک فرد پایا جائے گا تو بھی یہ بات صادق آتی ہے کہ واجب الوجود کے تمام افراد ممتنع نہیں ہیں۔

لہذا واجب الوجود کے مفہوم کلی ہونے پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

فصل اَلْكُلِّيَّانِ اِنْ تَفَارَقَا كُلِّيًا فَمُتَبَايِنَانِ وَاِلَّا فَاِنْ تَصَادَقَا كُلِّيًا مِنَ الْجَانِبَيْنِ فَمُتَسَاوِيَانِ وَنَقِيْضَا هُمَا كَكِ اَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ فَاَعَمُّ وَاَخَصُّ مُطْلَقًا وَ نَقِيْضَا هُمَا بِالْعَكْسِ وَاِلَّا فَمِنْ وَجْهٍ وَبَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَا تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ كَالْمُتَبَايِنَيْنِ وَقَدْ يُقَالُ الْجُزْئِيُّ لِلْاَخَصِّ مِنَ الشَّيْءِ وَهُوَ اَعَمُّ .

ترجمہ: دوکلی اگر کلی طور پر ایک دوسرے سے متفارق ہوں تو (وہ دونوں) متبائنین ہیں۔ اور اگر (دوکلی ایک دوسرے سے کلی طور پر متفارق نہ ہوں) تو اگر جانبین (میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی پر) کلی طور پر صادق آئے تو (یہ دونوں) متساوئین سے ہیں۔ اور ان دونوں (متساویین) کی نقیضین بھی اسی طرح (متساوئین) ہوں گی یا ایک جانب سے (یعنی اگر ایک کلی دوسری پر کلی طور پر صادق آئے اور دوسری کلی پہلی پر کلی طور پر صادق نہ آئے تو (پہلی کلی) اعم مطلق اور (دوسری کلی) اخص مطلق ہے اور ان دونوں کی نقیض برعکس ہوگی (یعنی اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق اور اخص مطلق کی نقیض اعم مطلق ہوگی) اور اگر (نہ جانبین سے ہر ایک کلی کا دوسری پر کلی طور پر صادق آنا یا ایک جانب سے ایک کلی کا دوسری کلی پر کلی طور پر صادق آنا پایا جائے) تو (ان دونوں کلیوں میں سے ہر ایک عام وخاص) من وجہ ہوگی اور ان دونوں کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی (کی نسبت) ہوگی جیسا کہ متبائنین (کی نقیضوں کے درمیان تبائن جزئی ہے) اور کبھی شی سے اخص کو جزئی کہہ دیا جاتا ہے اور یہ جزئی (ماقبل کی فصل میں ذکر کردہ جزئی سے) اعم ہے۔

متن کی شرح ''فصل''

دوکلیوں اور ان کی نقیضین کے درمیان نسبت اور جزئی اضافی کا بیان

ماتنؒ نے ماقبل کی فصل میں مفہوم کی دو قسمیں کلی اور جزئی بیان فرمائی تھیں اس فصل کی مذکورہ عبارت میں ماتنؒ نے چار امور بیان فرمائے ہیں:

۱- نسبت کے اعتبار سے دوکلیوں کی اقسام ۲- نسبت کے اعتبار سے دوکلیوں کی نقیضوں کی اقسام

۳- جزئی اضافی کی تعریف۔ ۴- جزئی اضافی اور جزئی حقیقی کے مابین نسبت

نسبت کے اعتبار سے دوکلیوں کی اقسام

دوکلیوں میں چار نسبتوں میں سے ایک نسبت ضرور پائی جاتی ہے اور وہ چار نسبتیں یہ ہیں:

۱-تباین کلی، ۲-تساوی، ۳-اعم واخص مطلق، ۴-اعم واخص من وجہ

پس نسبت کے اعتبار سے دوکلیوں کی چار قسمیں ہوئیں:

۱-متباینین، ۲-متساویین، ۳-اعم واخص مطلق، ۴-اعم واخص من وجہ

متباینین: ایسی دوکلیوں کو جن میں تفارق کلی ہو (یعنی کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے) متباینین کہا جاتا ہے اور ان کی نسبت کو تباین کہا جاتا ہے۔

متساویین: ایسی دوکلیوں کو جن میں جانبین سے تصادق کلی ہو (یعنی ہر ایک کلی دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق آئے) متساویین کہا جاتا ہے اور انکی نسبت کو تساوی کہا جاتا ہے۔

اعم واخص مطلق

ایسی دوکلیوں کو جن میں صرف ایک جانب سے تصادق کلی (یعنی ایک کلی دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق آئے اور دوسری کلی پہلی کلی کے ہر فرد پر صادق نہ آئے بلکہ صرف بعض افراد پر صادق آئے) اعم واخص مطلق کہا جاتا ہے اس صورت میں جس کلی کی جانب سے تصادق کلی ہو اسکو اعم مطلق کہا جاتا ہے اور اس کے مقابل کو اَخص مطلق کہا جاتا ہے اور انکی نسبت کو عموم وخصوص مطلق کہا جاتا ہے۔

اعم واخص من وجہ

ایسی دوکلیوں کو جن میں جانبین سے تصادق کلی نہ ہو بلکہ تصادق جزئی ہو (یعنی ہر ایک کلی دوسری کلی کے صرف بعض افراد پر صادق آئے) اعم واَخص من وجہ کہا جاتا ہے اور انکی نسبت کو عموم وخصوص من وجہ کہا جاتا ہے۔

نسبت کے اعتبار سے دوکلیوں کی نقیضوں کی اقسام

جس طرح دوکلیوں میں ایک نسبت کا پایا جانا ضروری ہے اسی طرح دوکلیوں کی نقیضین کے مابین بھی ایک نسبت کا پایا جانا ضروری ہے اور نقیضین کے مابین پائی جانے والی نسبتیں تین ہیں اور وہ یہ ہیں:

۱-تساوی ۲-عموم وخصوص مطلق بعکس العین، ۳-تباین جزئی

پس نسبت کے اعتبار سے دوکلیوں کی نقیضین کی تین اقسام ہیں:

۱-متساویان ۲-اعم واخص بعکس العینین ۳-متباینان جزئیاً

عین اور نقیض کا مطلب

دوکلیوں کی نقیضین کی اقسام ذکر کرنے سے پہلے عین اور نقیض کا مطلب ذہین نشین کر لیجئے۔ جو چیز پہلے ذکر کی جائے اسکو عین کہتے ہیں اور جو چیز بعد میں ذکر کی جائے اسکو نقیض کہتے ہیں اور ہر چیز کا رفع اسکی نقیض ہے جیسے انسان اور ناطق عینین ہیں اور لا انسان اور لا ناطق نقیضین ہیں۔

متساوِیین "نقیضین میں نسبتوں کی تفصیل"

جن دوکلیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہوتی ہے تو انکی نقیضین میں بھی تساوی کی نسبت ہوتی ہے لہذا ان دوکلیوں کی طرح انکی نقیضین کو بھی متساویان کہا جائیگا۔

اعم واخص مطلق بعکس العینین

جن دوکلیوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے انکی نقیضین میں بعکس العینین عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے یعنی دوکلیوں میں جو کلی اعم مطلق تھی اسکی نقیض اخص مطلق ہوتی ہے اور جو کلی اخص مطلق تھی وہ اعم مطلق ہوتی ہے۔

متباینین جزئیاً: جن دوکلیوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ یا تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے انکی نقیضین میں تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے لہذا ان نقیضین کو متباینان جزئیاً کہا جاتا ہے۔

تنبیہ: تباین جزئی کوئی مستقل نسبت نہیں ہے لیکن متن کی ابحاث اجمالی طور پر بیان کرنے کیلئے بغرض تسہیل تباین جزئی کو ایک نسبت کہا گیا ہے اب تباین جزئی کی حقیقت کیا ہے اسکو شارح خود واضح فرمائیں گے اسی طرح کلیوں کی اقسام باعتبار نسبت بیان کرنے پر اکتفاء کیا گیا ہے کلیوں کی اقسام کی وجہ حصر اور مثالیں وغیرہ ذکر نہیں کی گئیں کیونکہ شارح نے اس بارے میں سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔

جزئی اضافی کی تعریف (۱)

جزئی اضافی وہ مفہوم ہے جو شی (مفہوم عام) سے اخص ہو۔ جیسے انسان حیوان سے اخص ہونے کے اعتبار سے جزئی ہے اگر چہ کثیرین پر صادق آنے کے اعتبار سے کلی ہے۔

جزئی اضافی اور جزئی حقیقی کے مابین نسبت

ماتنؒ نے ''وھواعم'' سے فرمایا کہ جزئی اضافی، جزئی حقیقی سے اعم مطلق ہے پس جزئی حقیقی اخص مطلق ہے۔

قوله والكليان كُلُّ كُلِّيَّيْنِ لَا بُدَّ مِنْ اَنْ يَّتَحَقَّقَ بَيْنَهُمَا اِحْدَى النِّسَبِ الْاَرْبَعِ التَّبَايُنُ الْكُلِّيُّ وَالتَّسَاوِيُ وَالْعُمُوْمُ الْمُطْلَقُ وَالْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّهُمَا اِمَّا اَنْ لَّا يَصْدُقَ شَيْءٌ مِنْهُمَا عَلٰى شَيْءٍ مِنْ اَفْرَادِ الْاٰخَرِ اَوْ يَصْدُقَ فَعَلَى الْاَوَّلِ فَهُمَا مُتَبَايِنَانِ كَالْاِنْسَانِ وَالْحَجَرِ وَعَلَى الثَّانِي فَاِمَّا اَنْ لَّا يَكُوْنَ بَيْنَهُمَا صِدْقٌ كُلِّيٌّ مِنْ جَانِبٍ اَصْلًا اَوْ يَكُوْنَ فَعَلَى الْاَوَّلِ فَهُمَا اَعَمُّ وَاَخَصُّ مِنْ وَجْهٍ كَالْحَيَوَانِ وَالْاَبْيَضِ وَعَلَى الثَّانِي فَاِمَّا اَنْ يَكُوْنَ الصِّدْقُ الْكُلِّيُّ مِنَ الْجَانِبَيْنِ اَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ فَعَلَى الْاَوَّلِ فَهُمَا مُتَسَاوِيَانِ كَالْاِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ وَعَلَى الثَّانِي فَهُمَا اَعَمُّ وَاَخَصُّ مُطْلَقًا كَالْحَيَوَانِ وَالْاِنْسَانِ فَمَرْجِعُ التَّسَاوِيْ اِلٰى مُوْجِبَتَيْنِ كُلِّيَّتَيْنِ نَحْوُ كُلُّ اِنْسَانٍ نَاطِقٌ وَكُلُّ نَاطِقٍ اِنْسَانٌ وَمَرْجِعُ التَّبَايُنِ اِلٰى سَالِبَتَيْنِ كُلِّيَّتَيْنِ نَحْوُ لَا شَيْءٌ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ وَلَا شَيْءٌ مِنَ الْحَجَرِ

---

(۱) جزئی اضافی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اضافی، اضافت سے ہے اور اضافت بمعنی نسبت ہے اور جزئی اضافی مفہوم عام کی نسبت سے اخص اور جزئی ہے تو عام سے اخص ہونے کی وجہ سے جزئی ہے۔ اور چونکہ عام نسبت اور اضافت سے جزئی ہے اس لئے اضافی کہلاتی ہے

بِانْسَانٍ وَمَرْجِعُ الْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ مُطْلَقًا اِلٰی مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ مَوْضُوْعُهَا الْاَخَصُّ وَمَحْمُوْلُهَا الْاَعَمُّ وَسَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ مَوْضُوْعُهَا الْاَعَمُّ وَمَحْمُوْلُهَا الْاَخَصُّ نَحْوُ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَبَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِانْسَانٍ وَمَرْجِعُ الْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ مِنْ وَجْهٍ اِلٰی مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ وَسَالِبَتَيْنِ جُزْئِيَّتَيْنِ نَحْوُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ اَبْيَضُ وَبَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِاَبْيَضَ وَبَعْضُ الْاَبْيَضِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ

ترجمہ: ماتنؒ کے قول الکلیان (کا مفہوم یہ ہے کہ) ہر دو کلیوں کے درمیان چار نسبتوں ۱- تباین کلی ۲- تساوی ۳- عموم مطلق ۴- عموم من وجہ میں سے کسی ایک نسبت کا پایا جانا ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ یا تو ان دو کلیوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے افراد میں سے کسی فرد پر صادق نہ آئے گی یا صادق آئے گی پس پہلی صورت (یعنی صادق نہ آنے کی صورت میں) وہ دونوں کلیاں متباینین ہیں جیسے انسان اور حجر۔ اور دوسری (صورت یعنی صادق آنے کی صورت میں) یا تو کسی بھی جانب سے صدق کلی نہ ہوگا یا کسی (ایک جانب سے صدق کلی) ہوگا پس پہلی صورت (یعنی کسی بھی جانب سے صدق کلی نہ ہونے کی صورت) میں وہ دونوں کلیاں اعم واخص من وجہ ہوں گی جیسے حیوان اور ابیض اور دوسری صورت (یعنی کسی ایک جانب سے صدق کلی نہ ہونیکی صورت) میں یا تو جانبین سے صدق کلی ہوگا یا کسی ایک جانب سے صدق کلی ہوگا پس پہلی صورت (یعنی جانبین سے صدق کلی ہونیکی صورت) میں وہ دونوں کلیاں متساویین ہوں گی جیسے انسان اور ناطق اور دوسری صورت (یعنی کسی ایک جانب سے صدق کلی ہونیکی صورت) میں وہ دونوں کلیاں اعم واخص مطلق ہونگی جیسے حیوان اور انسان۔

پس تساوی کا رجوع دو موجبہ کلیہ کی جانب ہے جیسے ہر انسان ناطق ہے اور ہر ناطق انسان ہے اور تباین کا رجوع دو سالبہ کلیہ کی جانب ہے جیسے کوئی بھی انسان پتھر نہیں اور کوئی بھی پتھر انسان نہیں ہے اور عموم خصوص مطلق کا رجوع ایک ایسے موجبہ کلیہ کی جانب ہے جس کا موضوع اُخص اور محمول اعم ہو اور ایک ایسے سالبہ جزئیہ کی جانب ہے جسکا موضوع اعم اور محمول اُخص ہو جیسے ہر انسان حیوان ہے اور بعض حیوان انسان نہیں ہیں اور عموم وخصوص من وجہ کا رجوع ایک موجبہ جزئیہ اور دو سالبہ جزئیہ کی جانب ہے جیسے بعض حیوان ابیض ہیں اور بعض حیوان ابیض نہیں ہیں اور بعض ابیض حیوان نہیں ہیں۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے دو امور کا بیان ہے:

۱-نسبت کے اعتبار سے دو کلیوں کی اقسام کی وجہ حصر ۲-چار نسبتوں کے مراجع

نسبت کے اعتبار سے دو کلیوں کی اقسام کی وجہ حصر

ماقبل میں آپ جان چکے ہیں کہ دو کلیوں [1] کے درمیان چار نسبتوں (۱-تبائن کلی، ۲-تساوی، ۳-عموم وخصوص مطلق ۴-عموم وخصوص من وجہ) میں سے کسی ایک نسبت کا پایا جانا ضروری ہے اور ان چاروں نسبتوں کے اعتبار سے دو کلیوں کی بھی چار اقسام ہیں جنکی وجہ حصر یہ ہے:

دو کلیاں دو حال سے خالی نہیں یا تو دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہیں

---

(۱) معترض نے اعتراض کیا کہ جس طرح کلی مفہوم کی ایک قسم ہے اسی طرح جزئی بھی مفہوم کی ایک قسم ہے لہذا ماتن کو دو جزئی اور ایک جزئی اور ایک کلی کے درمیان بھی نسبتیں بیان کرنی چاہئیے تھی، صرف دو کلی کے درمیان نسبتیں کیوں بیان کیں؟ اور ایک جزئی اور ایک کلی بھی ہیں یہ نسبتیں ان میں کیوں بیان نہیں کیں؟

جواب: یہ ہیکہ ماتنؒ کا مقصود ان دو مفہوموں میں نسبت کو بیان کرنا ہے جس میں چاروں کی چاروں نسبتیں پائی جاتی ہیں اور وہ دو کلی ہی ہیں دو جزئی اور ایک جزئی اور ایک کلی میں یہ چاروں نسبتیں نہیں پائی جاتیں دو جزئی کے درمیان چاروں نسبتیں اس لئے نہیں پائی جاتیں کہ ایک جزئی دوسری جزئی کا غیر ہوتی ہے لہذا ان کے درمیان صرف تباین ہوگا، باقی نہیں ہونگی اس لئے کہ ایک جزئی دوسری جزئی کا عین بھی نہیں ہوسکتی اور ایک جزئی دوسری جزئی سے اعم بھی نہیں ہوسکتی اور اخص بھی نہیں ہوسکتی لہذا جب عین نہیں ہوگی تو تساوی نہیں پائی جائیگی اور جب اعم نہیں ہوگی تو عموم وخصوص من وجہ کی نسبت نہیں پائی جائیگی اور ایک جزئی اور ایک کلی میں یہ چاروں نسبتیں اس لئے نہیں پائی جاتیں کہ یا تو وہ جزئی اس کلی کے افراد میں سے ایک فرد ہوگی یا فرد نہ ہوگی اگر اس کے افراد میں سے

ایک فرد ہو تو عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اور اگر اس کے افراد میں ایک فرد نہ ہوگی اور ان میں تباین کی نسبت ہے لہذا ایک کلی اور ایک جزئی میں صرف دو نسبتیں پائی گئیں باقی نہیں اس لئے کہ ایک جزئی دوسری کلی سے نہ اعم ہوسکتی ہے اور نہ اس کے مساوی ہوسکتی ہے جب اعم نہیں ہوگی تو عموم وخصوص من وجہ کی نسبت نہیں پائی جائیگی اور جب مساوی نہ ہوگی تو تساوی کی نسبت نہیں پائی جائے گی جبکہ ماتنؒ کا مقصود ان دو مفہوموں کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے جس میں چاروں نسبتیں پائی جائیں اور وہ صرف دو کلیاں ہیں۔

آئیگی یا صادق آئیگی پس اگر صادق نہیں آئیگی تو یہ پہلی نسبت تباین کلی ہے اور وہ دو کلیاں متبائنان ہیں جیسے انسان اور حجر اور اگر ایک کلی دوسری کلی کے افراد پر صادق آئیگی تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو دو کلیوں کے درمیان کسی بھی کلی کی جانب سے صدق کلی نہ ہوگا یا کسی کلی کی جانب سے صدق کلی ہوگا اگر کسی بھی کلی کی جانب سے صدق کلی نہ ہو تو یہ دوسری نسبت عموم وخصوص من وجہ ہے اور ان دو کلیوں میں سے ہر ایک اعم واخص من وجہ ہے جیسے حیوان اور ابیض اور اگر کسی کلی کی جانب سے صدق کلی ہو تو پھر یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں کلیوں کی جانب سے صدق کلی ہوگا (یعنی ہر کلی دوسری کلی کے ہر فرد پر صاق آئیگی) یا کسی ایک کلی کی جانب سے صدق کلی ہوگا (یعنی ایک کلی تو دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق آئیگی لیکن دوسری کلی پہلی کلی کے ہر فرد پر صادق نہ آئیگی بلکہ بعض افراد پر صادق آئیگی اور بعض افراد پر صادق نہ آئیگی) پس اگر دونوں کلیوں کی جانب سے صدق کلی ہو تو یہ تیسری نسبت تساوی ہے اور دو کلیاں متساویان ہیں جیسے انسان اور حجر اور اگر کسی ایک کلی کی جانب سے صدق کلی ہو تو یہ چوتھی نسبت عموم وخصوص مطلق ہے۔ اور جو کلی صدق کلی کیساتھ صادق آئے وہ اعم مطلق ہے اور جو کلی صدق کلی کیساتھ صادق نہ آئے وہ اخص مطلق ہے۔ جیسے حیوان اور انسان کہ حیوان اعم مطلق ہے اور انسان اخص مطلق ہے

چار نسبتوں کے مراجع

''مراجع'' مرجع کی جمع ہے لغوی اعتبار سے اسمیں دو احتمال ہیں:

۱- مصدر میمی ہو بمعنی لوٹنا۔

۲- اسم ظرف کا صیغہ ہو بمعنی محل رجوع اور مقام رجوع اور منطق کی اصطلاح میں مرجع سے مراد وہ قضایا ہیں جنکے تحقق پر چار نسبتوں میں سے کسی نسبت کا تحقق موقوف ہے۔

نسبت تساوی کا مرجع

نسبت تساوی کا مرجع دو موجبہ کلیہ ہیں یعنی جن دو کلیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہوتی ہے وہاں دو موجبہ کلیہ متحقق ہوتے ہیں۔ جیسے انسان اور ناطق میں تساوی کی نسبت ہے۔ اس میں ایک موجبہ کلیہ ایسا ہوگا جسمیں انسان موضوع اور ناطق محمول ہوگا۔ جیسے کل انسان ناطق اور دوسرا قضیہ ایسا ہوگا جسمیں ناطق موضوع اور انسان محمول ہوگا جیسے کل ناطق انسان۔

نسبت تباین کلی کا مرجع

نسبت تباین کلی کا مرجع دو سالبہ کلیہ کا تحقق ہے یعنی جن دو کلیوں کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے وہاں دو سالبہ کلیہ متحقق ہوتے ہیں جیسے انسان اور حجر میں تباین کلی کی نسبت ہے اسمیں ایک سالبہ کلیہ ایسا ہوگا جسمیں انسان موضوع اور حجر محمول ہوگا جیسے لاشی من الانسان بحجر اور ایک سالبہ کلیہ ایسا ہوگا جسمیں حجر موضوع اور انسان محمول ہوگا جیسے لاشی من الحجر بانسان۔

نسبتِ عموم وخصوص مطلق کا مرجع

جن دو کلیوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی تو اسکا مرجع ایک موجبہ کلیہ ہوگا جسکا موضوع خاص اور محمول عام ہوگا جیسے کل انسان حیوان اسمیں انسان موضوع ہے جو کہ خاص ہے اور حیوان محمول ہے جو کہ عام ہے اور ایک سالبہ جزئیہ ہوگا جس کا موضوع عام اور محمول خاص ہوگا جیسے بعض الحیوان لیس بانسان اسمیں حیوان (موضوع) عام ہے اور انسان (محمول) خاص ہے۔

نسبتِ عموم وخصوص من وجہ کا مرجع

نسبت عموم وخصوص من وجہ کا مرجع تین قضایا کا تحقق ہے ایک قضیہ موجبہ جزئیہ ہوگا اور دو سالبہ جزئیہ ہوں گے موجبہ جزئیہ کی مثال: ''بعض الحیوان ابیض کالبط'' پہلا سالبہ جزئیہ بعض الحیوان لیس بابیض کالفیل دوسرا سالبہ جزئیہ جیسے بعض الابیض لیس بحیوان کالعاج۔

قَوْلُه' وَنَقِيْضَا هُمَا كَذٰلِكَ يَعْنِىْ اَنَّ نَقِيْضَىِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ اَيْضاً مُتَسَاوِيَانِ اَىْ كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ اَحَدُ النَّقِيْضَيْنِ صَدَقَ عَلَيْهِ النَّقِيْضُ الْاٰخَرُ اِذْلَوْ صَدَقَ اَحَدُ هُمَا بِدُوْنِ الْاٰخَرِ لَصَدَقَ مَعَ عَيْنِ الْاٰخَرِ ضَرُوْرَةَ اسْتِحَالَةِ ارْتِفَاعِ النَّقِيْضَيْنِ فَيَصْدُقُ عَيْنُ الْاٰخَرِ ضَرُوْرَةَ اسْتِحَالَةِ اجْتِمَاعِ النَّقِيْضَيْنِ وَهٰذَا يَرْفَعُ التَّسَاوِىَ بَيْنَ الْعَيْنَيْنِ مَثَلاً لَوْ صَدَقَ اللَّاانْسَانُ عَلٰى شَىْءٍ وَلَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ اللَّا نَاطِقُ فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ النَّاطِقُ هٰهُنَا بِدُوْنِ الْاِنْسَانِ هٰذَا خُلْفٌ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''ونقیضا ھما کذلک'': کا مطلب یہ ہیکہ دو متساوی کلیوں کی نقیضین بھی متساوی ہوتی ہیں یعنی ہر وہ فرد جس پر نقیضین میں سے ایک صادق آئیگی تو اس پر دوسری نقیض بھی صادق آئیگی کیونکہ اگر نقیضین میں سے ایک دوسری کے بغیر صادق آئے تو وہ (نقیض) دوسری نقیض کے عین صادق کے ساتھ آئیگی ارتفاع النقیضین کے بداھۃً محال ہونے کی وجہ سے پس دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئیگا اجتماع نقیضین کے ممتنع ہونیکی وجہ سے اور یہ عینین کے درمیان تساوی کو ختم کرتا ہے بطور مثال اگر لا انسان کسی چیز پر صادق آئے اور اس چیز پر لا ناطق صادق نہ آئے تو اسپر ناطق صادق آئیگا پس یہاں ناطق انسان کے بغیر صادق آئیگا (اور) یہ خلاف مفروض ہے۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے عینین متساویین کی نقیضین کے درمیان تساوی کی نسبت کو دلیل خلف سے ثابت کرنا ہے لہذا پہلے دلیل خلف کی تعریف ملاحظہ فرمائیں۔

دلیل خلف کی تعریف

خُلف، خلاف المفروض کا مختصر ہے اور اسکو منطق کی اصطلاح میں دلیل خلف کہا جاتا ہے اور دلیل خلف کی تعریف یہ ہیکہ مدعیٰ کی نقیض کو باطل کر کے مدعیٰ کو ثابت کرنا۔

دلیل خلف سے عینین متساویین کی نقیضین میں تساوی کا اثبات

جس طرح عینین کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اسی طرح انکی نقیضین کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہے جیسے انسان اور ناطق عینین ہیں اور ان کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اسی طرح لا انسان اور لا ناطق انکی نقیضین ہیں اور انکے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہے اب رہی یہ بات کہ اس کی دلیل کیا ہے تو شارح نے اس کی دلیل دی کہ اس بات کو تسلیم کرلو کہ نقیضین کے درمیان تساوی کی نسبت ہے نقیض اوّل (لا انسان) کو نقیض ثانی (لا ناطق) کے ساتھ تسلیم کرلو۔ اگر نقیض ثانی لا ناطق کو تسلیم نہیں کرتے تو عین ثانی (ناطق) کو مان لو کیونکہ اگر عین ثانی (ناطق) کو بھی تسلیم نہیں کروگے جس طرح آپ نے نقیض ثانی لا ناطق کو تسلیم نہیں کیا تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا لازماً آپ کو عین ثانی (ناطق) ماننا پڑیگا جب آپ نے عین ثانی (ناطق) مان لیا تو عین ثانی (ناطق) بغیر عین اول (انسان) کے لازم آیا

کیونکہ اگر آپ عین اول (انسان) بھی مان لیں جسطرح آپ نے نقیض اوّل لا انسان مانا تھا تو اجتماع نقیضین لازم آئیگا اور یہ باطل ہے۔

بنابرین کہنا پڑیگا کہ عین اوّل انسان صادق نہیں پس جب عین ثانی (ناطق) صادق آنے کے باوجود عین اول (انسان) صادق نہیں آیا۔ تو معلوم ہوا کہ انسان و ناطق کے درمیان تساوی نہیں ہے کیونکہ جن دو کلیوں کے درمیان تساوی ہو ان دونوں میں سے جب ایک کلی صادق آئیگی تو دوسری کلی بھی صادق آئیگی اور اولاً انسان اور ناطق کے درمیان تساوی مان لی گئی ہے لہذا اب لا انسان کے ساتھ ناطق صادق آنے سے خلاف مفروض لازم آیا جو باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود باطل ہوتا ہے اور یہ بطلان عین متساویین کی نقیضین کے درمیان تساوی کی نسبت نہ ماننے کی وجہ سے لازم آیا لہذا عینین متساویین کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی نہ ہونا باطل ہوا اور نسبت تساوی ہونا ثابت ہوا وھو المطلوب۔

قَوْلُه' وَنَقِيْضَا هُمَا بِالْعَكْسِ اَیْ نَقِيْضُ الْاَعَمِّ وَ الْاَخَصِّ مُطْلَقاً اَعَمُّ وَ اَخَصُّ مُطْلَقًا لٰكِنْ بِعَكْسِ الْعَيْنَيْنِ فَنَقِيْضُ الْاَعَمِّ اَخَصُّ وَنَقِيْضُ الْاَخَصِّ اَعَمُّ يَعْنِىْ كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَعَمِّ صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَخَصِّ وَلَيْسَ كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَ خَصِّ صَدَقَ عَلَيْه نَقِيْضُ الْاَ عَمِّ اَمَّا الْاَوَّ لُ فَلاَنَّه' لَوْ صَدَقَ نَقِيْضُ الْاَعَمِّ عَلٰى شَیْءٍ بِدُوْنِ نَقِيْضِ الْاَخَصِّ لَصَدَقَ مَعَ عَيْنِ الْاَخَصِّ فَيَصْدُقُ عَيْنُ الْاَخَصِّ بِدُوْنِ عَيْنِ الْاَعَمِّ هٰذَاخُلْفٌ مَثَلاً لَوْ صَدَقَ اللَّاحَيَوَانُ عَلٰى شَیْءٍ بِدُوْنِ اللاانْسَانِ لَصَدَقَ عَلَيْه الْاِنْسَانُ عَيْنُه' وَيَمْتَنِعُ هُنَاكَ صِدْقُ الْحَيَوَانِ لِاسْتِحَا لَةِ اِجْتِمَا عِ النَّقِيْضَيْنِ فَيَصْدُقُ الا نْسَانُ بِدُوْنِ الْحَيَوَانِ وَاَمَّاالثَّانِىْ فَلاَنَّه' بَعْدَ مَا ثَبَتَ اَنَّ كُلَّ نَقِيْضِ الْاَ عَمِّ نَقِيْضُ الْاَخَصِّ لَوْكَانَ كُلُّ نَقِيْضِ الْاَ خَصِّ نَقِيْضَ الْاَعَمِّ فَكَانَ النَّقِيْضَانِ مُتَسَاوِيَيْنِ فَيَكُوْنُ نَقِيْضَاهُمَا وَهُمَا الْعَيْنَانِ مُتَسَاوِيَيْنِ لِمَا مَرَّ وَقَدْكَانَ الْعَيْنَانِ اَعَمَّ وَاَخَصَّ مُطْلَقًا هٰذَا خُلْفٌ.

ترجمہ: ماتن رحمہ اللہ کے قول ''ونقیضاھما بالعکس'' کا مطلب یہ ہیکہ اعم واخص مطلق کی نقیض اعم واخص مطلق ہوگی لیکن عینین (یعنی اعم واخص مطلق) کا عکس کرنے سے پس اعم کی نقیض اخص ہوگی اور اخص کی نقیض اعم ہوگی یعنی جس فرد پر اعم کی نقیض صادق آئیگی اسپر اخص کی نقیض صادق آئیگی اور ہر وہ فرد جس پر اخص کی نقیض صادق آئے تو اس پر اعم کی نقیض صادق آنا ضروری نہیں ہے رہی پہلے دعوی (یعنی جس فرد پر اعم کی نقیض صادق آئیگی اس پر اخص کی نقیض صادق آئیگی) کی دلیل تو وہ یہ ہیکہ اگر کسی فرد پر اعم کی نقیض اخص کی نقیض کے بغیر صادق آئے تو اعم کی نقیض اخص کے عین کے ساتھ صادق آئیگی پس اخص کا عین اعم کے عین کے بغیر صادق آئیگا اور یہ خلاف مفروض ہے مثلاً اگر لاحیوان کسی فرد پر لا انسان کے بغیر صادق آئے تو اس پر انسان صادق آئیگا کیونکہ اگر اس پر انسان صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا اور یہاں (اس فرد پر) حیوان کا صادق آنا اجتماع نقیضین محال ہونیکی وجہ سے ممتنع ہے پس انسان حیوان کے بغیر صادق آئیگا۔

اور رہی دوسرے دعویٰ (یعنی ہر وہ فرد جس پر اخص کی نقیض صادق آئے تو اس پر اعم کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں ہے) کی دلیل تو وہ یہ ہے کہ اس بات کے ثابت ہونے کے بعد اعم کی ہر نقیض اخص کی نقیض ہے اگر اخص کی ہر نقیض اعم کی بھی نقیض ہو جائے تو نقیضین متساوی ہو جائیں گی تو ان نقیضین کی نقیضین جو کہ عینین ہیں متساوی ہو جائیں گی (دلیل خلف کی وجہ سے) جیسا کہ گزرا حالانکہ عینین اعم واخص مطلق تھے یہ خلاف مفروض ہے۔

شرح

عینین اعم واخص مطلق کی نقیضین کے مابین عموم وخصوص مطلق بعکس العینین کا اثبات

جن عینین (حیوان وانسان) کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے انکی نقیضین (لاحیوان ولا انسان) کے درمیان بھی وہی نسبت ہے

لیکن اعم (حیوان) کی نقیض (لاحیوان) اخص ہوگی اور اخص (انسان) کی نقیض (لاانسان) اعم ہوگی اس کا مطلب یہ ہے کہ جہاں اعم (حیوان) کی نقیض (لاحیوان) صادق آئے وہاں اخص (انسان) کی نقیض (لاانسان) کا صادق آنا ضروری ہے لیکن جہاں اخص (انسان) کی نقیض

(لاانسان) کا صادق آئے وہاں اعم (حیوان) کی نقیض (لاحیوان) کا صادق آنا ضروری نہیں یہاں پر ہم نے دو دعوی کئے۔

اول یہ ہیکہ جہاں اعم کی نقیض صادق آئے وہاں اخص کی نقیض ضرور صادق آئیگی۔

دوم یہ ہیکہ جہاں اخص کی نقیض صادق آئے وہاں اعم کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں ان دونوں کو الگ الگ دلیلوں سے ثابت کرینگے۔

پہلے کی دلیل یہ ہیکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ کہ دعویٰ تسلیم کرلو کہ جہاں اُعم کی نقیض (لاحیوان) صادق آئے وہاں اُخص کی نقیض (لاانسان) ضرور صادق آئے گی۔ اگر نقیض اخص (لاانسان) کو تسلیم نہیں کرتے تو عین اخص (انسان) کو تسلیم کرلو کیونکہ اگر عین اخص (انسان) کو بھی تسلیم نہیں کرتے جیسا کہ نقیض اخص (لاانسان) تسلیم نہیں کیا تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا لازماً آپکو عین اخص (انسان) تسلیم کرنا پڑیگا جب آپ نے عین اخص (انسان) تسلیم کرلیا تو عین اخص (انسان) کا بغیر عین اعم (حیوان) کے صدق لازم آیا کیونکہ اگر آپ عین اعم (حیوان) بھی مان لیں جس طرح نقیض اعم (لاحیوان) کو مانا تھا تو اجتماع نقیضین لازم آئیگا اور یہ باطل ہے اور یہ بطلان لازم آیا عین اخص کو بغیر عین اعم کے تسلیم کرنیکی وجہ سے اور جو چیز مستلزم باطل ہوتی ہے وہ خود باطل ہوتی ہے۔

دوسرا دعویٰ ہم نے یہ کیا تھا کہ جہاں اخص (انسان) کی نقیض (لاانسان) پائی جائی وہاں اعم کی نقیض (لاحیوان) کا پایا جانا ضروری نہیں اس بات کو تسلیم کرلو اور اگر تسلیم نہیں کرتے تو پیچھے پہلے دعویٰ کا بیان میں ہم نے کہا تھا کہ جہاں اعم کی نقیض پائی جائی وہاں اخص کی نقیض کا پایا جانا ضروری ہے اب اگر ہم اسکا عکس کرکے یوں کہنا شروع کردیں کہ جہاں اخص کی نقیض پائی جائے وہاں اعم کی نقیض کا پایا جانا بھی ضروری ہے تو پھر ان دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت پائی جائیگی اور جنکی نقیضوں کے درمیان تساوی کی نسبت پائی جاتی ہے تو ان کے عینین کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ پہلے ہم نے انسان اور حیوان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت کو ثابت کیا آپ یہاں اگر تساوی کہدیں تو خلاف مفروض لازم آئیگا اور خلاف مفروض باطل ہے اور یہ خلاف مفروض نقیضین میں عموم وخصوص مطلق بعکس العینین نہ ماننے کی وجہ سے لازم آیا لہذا عموم وخصوص مطلق بعکس العینین نہ ہونا باطل ہے اور ہونا ثابت ہے وھوالمطلوب۔

قَوْلُه' وَالَّا فَمِنْ وَجْهٍ اَیْ وَاِنْ لَمْ یَتَصَادَقَا کُلِّیاً مِنْ جَانِبَیْنِ اَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ **قَوْلُه' تَبَایُنٌ جُزْئِیٌّ** اَلتَّبَایُنُ الْجُزْئِیُّ هُوَ صِدْقُ کُلٍّ مِنَ الْکُلِّیَّیْنِ بِدُوْنِ الْاٰخَرِ فِی الْجُمْلَةِ فَاِنْ صَدَقَا اَیْضاً مَعًا کَانَ بَیْنَهُمَا عُمُوْمٌ مِنْ وَجْهٍ وَاِنْ لَمْ یَصْدُقَا مَعاً اَصْلاً کَانَ بَیْنَهُمَا تَبَایُنٌ کُلِّیٌّ فَالتَّبَایُنُ الْجُزْئِیُّ یَتَحَقَّقُ فِی ضِمْنِ الْعُمُوْمِ مِنْ وَجْهٍ وَفِی ضِمْنِ التَّبَایُنِ الْکُلِّیِّ اَیْضاً ثُمَّ اِنَّ الْاَمْرَیْنِ اللَّذَیْنِ بَیْنَهُمَا عُمُوْمٌ مِنْ وَجْهٍ قَدْ یَکُوْنُ بَیْنَ نَقِیْضَیْهِمَا الْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهٍ اَیْضاً کَالْحَیَوَانِ وَالْاَبْیَضِ فَاِنَّ بَیْنَ نَقِیْضَیْهِمَا وَهُمَا اللَّاحَیَوَانُ اللَّاأَبْیَضُ اَیْضاً عُمُوْماً مِنْ وَجْهٍ وَقَدْ یَکُوْنُ بَیْنَ نَقِیْضَیْهِمَا تَبَایُنٌ کُلِّیٌّ کَالْحَیَوَانِ وَاللَّا اِنْسَانِ فَاِنَّ بَیْنَهُمَا عُمُوْمًا مِنْ وَجْهٍ وَبَیْنَ نَقِیْضَیْهِمَا وَهُمَا اللَّا حَیَوَانُ وَاللَّا اِنْسَانُ مُبَایَنَةً کُلِّیَّةً فَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّ بَیْنَ نَقِیْضَیِ الْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ مِنْ وَجْهٍ تَبَایُنًا جُزْئِیًّا لَا الْعُمُوْمَ مِنْ وَجْهٍ فَقَطْ وَلَا التَّبَایُنَ الْکُلِّیَّ فَقَطْ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''والا فمن وجہ'' کا مطلب یہ ہیکہ اگر جانبین سے یا کسی ایک بھی جانب سے تصادق کلی طور پر نہ ہوتو (نسبت عموم وخصوص) من وجہ ہے۔

ماتنؒ کا قول: تباین جزئی: دوکلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کے بغیر فی الجملہ صادق آنا تباین جزئی ہے پس اگر دونوں کلیاں ایک ساتھ صادق آئیں تو ان کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی اگر دونوں کلیاں بالکل ایک دوسرے پر صادق نہ آئیں تو انکے مابین تباین کلی کی نسبت ہوگی۔

پس تباین جزئی (کبھی) عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور (کبھی) تباین کلی کے ضمن میں بھی (متحقق ہوتی ہے) پھر وہ دوکلیاں جنکے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتو کبھی انکی نقیضین کے درمیان بھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی جیسے حیوان اور ابیض (کہ ان کے عینین کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے) اور دونوں کی نقیضین لاحیوان لاابیض کے درمیان بھی

عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور کبھی انکی نقیضین کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوگی جیسے لا انسان (عینین) کہ انکے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور انکی نقیضین کے درمیان حالانکہ وہ لاحیوان اور انسان ہیں تباین کلی کی نسبت ہے۔

اسی وجہ سے مناطقہ نے کہا کہ اعم واخص من وجہ کی نقیض کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہے نہ کہ صرف عموم وخصوص من وجہ کی نسبت اور نہ ہی صرف تباین کلی کی نسبت۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دوقول ہیں پہلے قول سے شارح کی غرض عینین کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت کا بیان ہے جو کہ ماقبل میں گزر چکا ہے اور دوسرے قول سے شارح کی چار اغراض وابستہ ہیں:

۱-تباین جزئی کی تعریف ۲-تبائین جزئی کوئی مستقل نسبت نہیں

۳-اعم اخص من وجہ عینین کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی کا اثبات

۴-مناطقہ نے تباین جزئی کی تعبیر کیوں اختیار کی؟

تباین جزئی کی تعریف

شارح نے التباین الجزئی ہوصدق ''کل من الکلیین بدون الاخر فی الجملہ'' سے تباین جزئی کی تعریف فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دوکلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بغیر کسی فرد پر صادق آنا تباین جزئی ہے مثلاً انسان اور فرس دوکلیاں ہیں اور ان میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آرہی ہے۔

تباین جزئی کوئی مستقل نسبت نہیں ہے

شارح نے اپنی عبارت ''فان صدقا معا ایضا کان بینھما عموم من وجہ الخ'' میں اس بات کی وضاحت فرمائی ہے کہ دیگر چار نسبتوں ۱-تباین کلی، ۲-تساوی، ۳-عموم وخصوص مطلق ۴-عموم وخصوص من وجہ کی طرح تباین جزئی کوئی مستقل نسبت نہیں ہے بلکہ اس کے دوفرد ہوتے ہیں کبھی ایک فرد عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں پایا جاتا ہے اور ایک فرد تباین کلی کے ضمن میں پایا جاتا ہے اور وہ اس طرح کہ اگر دوکلیاں ایک

ساتھ کسی فرد پر صادق آئیں تو انکے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی اور اگر ایک ساتھ کسی فرد پر بالکل صادق نہ آئیں تو ان کے درمیان تبائین کلی کی نسبت ہوگی۔

مذکورہ تقریر سے یہ اعتراض بھی وارد نہ ہوگا کہ جب تباین جزئی بھی ایک نسبت ہے تو پھر نسبت کا چار اقسام میں منحصر ہونا باطل ہے کیونکہ پانچویں نسبت تباین جزئی ہے۔

اعتراض کے وارد نہ ہونیکی وجہ یہ ہے کہ یہ اعتراض تب وارد ہوتا جبکہ تباین جزئی کوئی مستقل نسبت ہوتی جبکہ تباین جزئی کوئی مستقل نسبت نہیں ہے بلکہ کبھی وہ عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور کبھی تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے۔

اعم واخص من وجہ عینین کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی کا اثبات

شارح نے اپنی عبارت ''ثم ان الامرین اللذین بینھما عموم من وجہ الخ'' کے ذریعہ اعم واخص من وجہ (عینین) کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی کا اثبات فرمایا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ جن دو کلیوں میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے انکی نقیضوں میں تباین جزئی کی نسبت ہوگی جس کا مطلب یہ ہوا کہ بعض مادے تو ایسے ملیں گے کہ جن کے عینین میں تو عموم وخصوص کی نسبت ہے لیکن انکی نقیضین میں تباین کلی کی نسبت ہے جیسے حیوان اور ابیض کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے مادّہ اجتماعی ''بطہ اور مادّہ'' افتراقی اوّل فیل اور مادہ افتراقی ثانی ثلج پس حیوان وابیض کی نقیضین لاحیوان اور لاابیض میں بھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے مادہ اجتماعی حجر اسود کہ لاحیوان بھی ہے اور لاابیض بھی ہے اور مادہ افتراقی اول حجر ابیض کہ لاحیوان تو ہے لیکن لاابیض نہیں بلکہ ابیض اور مادہ افتراقی ثانی حیوان اسود کہ لاحیوان تو نہیں بلکہ حیوان ہے لیکن لاابیض ہے۔

اور دوسرے کی مثال جیسے حیوان اور لاانسان کہ انکے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے مادہ اجتماعی فرس کہ حیوان بھی ہے اور لاانسان بھی ہے اور مادہ افترقی اوّل جیسے زید کہ حیوان تو ہے لیکن لاانسان نہیں بلکہ انسان ہے اور مادہ افتراقی ثانی شجر کہ لاانسان تو ہے لیکن حیوان نہیں ہے اور ان کی نقیضین میں تباین کلی ہے اور نقیضین لاحیوان اور انسان ہیں تو جو لاحیوان ہے وہ انسان نہیں جیسے حجر اور جو انسان ہے وہ لاحیوان نہیں جیسے زید۔

مناطقہ نے تباین جزئی کی تعبیر کیوں اختیار کی

شارح نے اپنی عبارت ''فلھذا قالوا ان بین نقیض الاعم والاخص من وجہ الخ'' میں یہ بات بیان فرمائی ہے کہ مناطقہ نے تباین جزئی کی تعبیر کیوں اختیار کی جسکا حاصل یہ ہے کہ ماقبل کی تقریر سے آپ جان چکے ہیں کہ تباین جزئی کوئی مستقل نسبت نہیں ہے بلکہ یہ کبھی عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور کبھی تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اب اگر یوں کہتے کہ اعم خصوص من وجہ کی نقیضین میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے تو مادہ رہ جاتا ہے جہاں اعم واخص من وجہ کی نقیضین کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت نہیں ہے بلکہ تباین کلی کی نسبت ہے۔ اور اگر یوں کہتے کہ اعم واخص من وجہ کی نقیضین میں تباین کلی کی نسبت ہے تو وہ مادہ رہ جاتا جہاں اعم وخص من وجہ کی نقیضین کے درمیان تباین کلی کی نسبت نہیں ہے بلکہ عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے پس مناطقہ نے ایسا لفظ کہا جو دونوں قسم کے مادوں میں پائی جانے والی نسبتوں کو شامل ہو اور وہ تباین جزئی ہے تباین تو اس لئے کہا کہ بعض مادہ میں دو کلیوں کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوگی اور جزئی اس لئے کہا کہ بعض مادہ میں دو کلیوں کے درمیان تباین کلی کی نسبت نہ ہوگی بلکہ عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی گویا کہ تباین ہوا لیکن جزئی طور پر ہوا کلی طور پر نہ ہوا۔

قَوْلُهٗ كَالْمُتَبَايِنَيْنِ اَیْ كَمَا اَنَّ بَيْنَ نَقِيْضَيِ الْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ مِنْ وَجْهٍ مُبَايَنَةً كَذٰلِكَ بَيْنَ نَقِيْضَيِ الْمُتَبَايِنَيْنِ تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ فَاِنَّهٗ لَمَّا صَدَقَ كُلٌّ مِنَ الْعَيْنَيْنِ مَعَ نَقِيْضِ الْاٰخَرِ صَدَقَ كُلٌّ مِنَ النَّقِيْضَيْنِ مَعَ عَيْنِ الْاٰخَرِ فَصَدَقَ كُلٌّ مِنَ النَّقِيْضَيْنِ بِدُوْنِ الْاٰخَرِ فِي الْجُمْلَةِ وَهُوَ التَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ ثُمَّ اِنَّهٗ قَدْ يَتَحَقَّقُ فِيْ ضِمْنِ التَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ كَالْمَوْجُوْدِ وَالْمَعْدُوْمِ فَاِنَّ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَا وَهُمَا اللَّامَوْجُوْدُ وَاللَّا مَعْدُوْمُ اَيْضًا تَبَايُنًا كُلِّيًّا وَقَدْ يَتَحَقَّقُ فِيْ ضِمْنِ الْعُمُوْمِ مِنْ وَجْهٍ كَاللَّاِنْسَانِ وَالْحَجَرِ فَاِنَّ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَا وَهُمَا اللَّا اِنْسَانُ وَاللَّا حَجَرٌ

عُمُوْمًا مِنْ وَجْهٍ وَلِذَا قَالُوْا اِنَّ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَا مُبَايَنَةً جُزْئِيَّةً حَتّٰى يَصِحَّ فِي الْكُلِّ هٰذَا اِعْلَمْ اَيْضًا أَنَّ الْمُصَنِّفَ اَخَّرَ ذِكْرَ نَقِيْضَيِ الْمُتَبَايِنَيْنِ بِوَجْهَيْنِ اَلْاَوَّلُ قَصْدَ الْاِخْتِصَارِ بِقِيَاسِهٖ عَلٰى نَقِيْضِ الْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ مِنْ وَجْهٍ وَالثَّانِيْ اَنَّ تَصَوُّرَ التَّبَايُنِ الْجُزْئِيِّ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُجَرَّدٌ عَنْ خُصُوْصِ فَرْدَيْهِ مَوْقُوْفٌ عَلٰى تَصَوُّرِ فَرْدَيْهِ هُمَا الْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهٍ وَالتَّبَايُنُ الْكُلِّيُّ فَقَبْلَ ذِكْرِ فَرْدَيْهِ كِلَيْهِمَا لَا يَتَاَتّٰى ذِكْرُهٗ .

ترجمہ: ماتن کے قول: ''کالمتباینین'' کا مطلب یہ ہیکہ جس طرح اعم واخص من وجہ کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہے اس طرح متباینین کی نقیضین کے درمیان بھی تباین جزئی ہے کیونکہ جب عینین میں سے ہر ایک دوسری عین کی نقیض کے ساتھ صادق آئیگی تو نقیضین میں سے ہر ایک دوسری نقیض کی عین کے ساتھ صادق آئیگی پس نقیضین میں سے ہر ایک دوسری نقیض کے بغیر فی الجملہ صادق آئیگی اور یہی تباین جزئی ہے پھر یہ تباین جزئی کبھی تو تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے جیسے موجود اور معدوم کہ ان کی نقیض (حالانکہ وہ لاموجود اور لامعدوم ہیں) کے درمیان بھی تباین کلی ہے اور کبھی تباین جزئی عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے جیسے انسان اور حجر کہ انکی نقیضین (حالانکہ وہ لاانسان اور لاحجر ہیں) کے درمیان بھی عموم وخصوص من وجہ ہے اسی وجہ سے مناطقہ نے کہا کہ عینین متبائنین کی نقیض میں تباین جزئی ہے تاکہ تمام مواد میں یہ تعبیر صحیح ہوسکے اسکو یاد کرلو۔

اور یہ بات بھی جان لیجئے کہ ماتنؒ نے ''متباینین کی نقیضین کا تذکرہ دو وجہوں سے مؤخر فرمایا پہلی وجہ اختصار کا قصد ہے بایں طور کہ متباینین کی نقیضین کو اعم واخص من وجہ کی نقیضین پر قیاس کرلیا جائے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تباین جزئی کا تصور بحیثیت اپنے دو فردوں (۱-عموم وخصوص من وجہ، ۲-تباین کلی) کی خصوصیت سے خالی ہوکر اپنے ان دو فردوں کے تصور پر موقوف ہے جو کہ عموم خصوص من وجہ اور تباین کلی ہیں پس تباین جزئی کے دو فردوں کے تذکرہ سے پہلے خود اس کا ذکر حاصل نہ ہوسکتا۔

شرح

شارح کی اپنے قول سے تین اغراض وابستہ ہیں۔

۱۔عینین متباینین کی نقیضین کے درمیان نسبت کا بیان اور اسکی دلیل

۲۔عینین متباینین کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی کا اثبات

۳۔عینین متباینین کی نقیضین میں بیان نسبت کی تاخیر پر اعتراض مقدر کا جواب

عینین متباینین کی نقیضین کے درمیان نسبت کا بیان اور اس کی دلیل

جس طرح اعم واخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہے اسی طرح عینین متباینین کی نقیضین کے درمیان بھی تباین جزئی کی نسبت ہے اس کی دلیل یہ ہیکہ مثلاً حجر اور انسان عینین میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آتا ہے اور نقیضین میں سے ہر ایک دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آتی ہے تو اسکا مطلب یہ ہوا کہ نقیضین میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض کے بغیر فی الجملہ صادق آتی ہے اور یہی تباین جزئی کی تعریف ہے۔

عینین متباینین کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی کا اثبات

شارح نے اپنی عبارت ''ثم انہ قد یتحقق فی ضمن التباین الکلی کالموجود والمعدوم الخ'' کے ذریعہ عینین متبائنین کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی کا اثبات فرمایا ہے جسکا حاصل یہ ہیکہ تباین جزئی کبھی تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوگی اور کبھی عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوگی لہذا اب بعض مادّے ایسے ہوں گے کہ ان کے عینین میں تباین کلی ہے اور انکی نقیضوں میں بھی تباین کلی ہے اور بعض مادّے ایسے ہونگے کہ ان کے عینین میں تو تباین کلی ہے لیکن انکے نقیضین میں عموم وخصوص من وجہ ہے جیسے معدوم اور موجود کہ انکے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے کیونکہ جو معدوم ہے وہ موجود نہیں ہوسکتا اور جو موجود ہے وہ معدوم نہیں ہوسکتا اسی طرح انکی نقیضین لامعدوم اور لاموجود میں بھی تباین کلی ہے جو لاموجود ہے وہ لامعدوم نہیں کیونکہ موجود ہے اور جو لامعدوم ہے وہ لاموجود نہیں کیونکہ معدوم ہے اور دوسرے کی مثال جیسے انسان اور حجر کہ ان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے لیکن انکی نقیضوں لاانسان اور لاحجر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے مادہ اجتماعی کی مثال جیسے شجر کہ لاانسان بھی ہے اور

لا حجر بھی ہے اور مادّہ افتراقی اول کی مثال جیسے زید کہ لا انسان نہیں بلکہ انسان ہے اور لا حجر ہے مادّہ افتراقی ثانی کی مثال جیسے حجر کہ لا حجر تو نہیں بلکہ حجر ہے اور لا انسان ہے۔

عینین متباینین کی نقیضین مؤخر ذکر کرنے پر اعتراض مقدّر

اعتراض: اعتراض یہ ہیکہ مصنف نے جہاں متساویین کو ذکر کیا وہاں اس کی نقیضوں کو بھی ذکر کیا اور اسی طرح اعم واخص مطلق اور اعم واخص من وجہ کے ساتھ ہی انکی نقیضوں کو ذکر کیا لیکن متبائنین کی نقیضوں کو سب سے آخر میں ذکر کیا اسکی کیا وجہ ہے؟

جواب: جواب یہ ہیکہ ماتنؒ نے متباینین کی نقیضوں کو دو وجہوں سے آخر میں ذکر فرمایا۔

پہلی وجہ یہ ہیکہ ماتن ؒ نے اختصار کی غرض سے اس کو سب سے آخر میں ذکر کیا کہ پہلے عموم وخصوص من وجہ کی نقیضیوں کو ذکر کیا اور پھر کہا کہ متبائنین کی نقیضوں کو اس پر قیاس کرو۔

دوسری وجہ یہ ہیکہ اسکو سب سے آخر میں اس لئے ذکر کیا کہ اگر تباین جزئی کو اسکے دونوں افراد سے خالی کر کے سمجھنے کی کوشش کرتے تو سمجھنا مشکل ہوتا اس لئے پہلے اس کے دونوں افراد یعنی عموم وخصوص من وجہ اور تباین کلی کو ذکر کیا جب وہ سمجھ میں آگئے تب تباین جزئی کو بیان کیا کیونکہ اب اسکا سمجھنا مشکل نہیں رہا۔

قَوْلُهٗ وَقَدْ يُقَالُ الْجُزْئِيُّ يَعْنِيْ اَنَّ لَفْظَ الْجُزْئِيِّ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْمَفْهُوْمِ الَّذِيْ يَمْتَنِعُ اَنْ يَجُوْزَ صِدْقُهٗ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ كَذٰلِكَ يُطْلَقُ عَلَى الْاَخَصِّ مِنَ الشَّيْءِ فَعَلَى الْاَوَّلِ يُقَيَّدُ بِقَيْدِ الْحَقِيْقِيِّ وَعَلَى الثَّانِيْ بِالْاِضَافِيِّ وَالْجُزْئِيُّ بِالْمَعْنَى الثَّانِيْ اَعَمُّ مِنْهُ بِالْمَعْنَى الْاَوَّلِ اِذْ كُلُّ جُزْئِيٍّ حَقِيْقِيٍّ فَهُوَ مُنْدَرِجٌ تَحْتَ مَفْهُوْمٍ عَامٍّ وَاَقَلُّهٗ الْمَفْهُوْمُ وَالشَّيْئُ وَالْاَمْرُ وَلَا عَكْسَ اِذِ الْجُزْئِيُّ الْاِضَافِيُّ قَدْ يَكُوْنُ كُلِّيًّا كَالْاِنْسَانِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحَيَوَانِ وَلَكَ اَنْ تَحْمِلَ قَوْلَهٗ وَهُوَ اَعَمُّ عَلٰى جَوَابِ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ كَاَنَّ قَائِلًا يَقُوْلُ الْاَخَصُّ عَلٰى

مَاعُلِمَ سَابِقًا هُوَا لُكُلِّيِّ الَّذِیْ يَصْدُقُ عَلَيْهِ كُلِّیٌّ اٰخَرُ صِدْقًا كُلِّيًا وَلَا يَصْدُقُ هُوَ عَلٰی ذٰلِكَ الْاٰخَرِ كَذٰلِكَ وَالْجُزْئِیُّ الْاِضَافِیُّ لَايَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ كُلِّيًّا بَلْ قَدْ يَكُوْنُ جُزْئِيًّا حَقِيْقِيًّا فَتَفْسِيْرُ الْجُزْئِیِّ الْاِضَافِیِّ بِالْاَخَصِّ بِهٰذَا الْمَعْنٰی تَفْسِيْرٌ بِالْاَخَصِّ فَاَجَابَ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اَعَمُّ اَیِ الْاَخَصُّ الْمَذْكُوْرُ هٰهُنَا اَعَمُّ مِنَ الْمَعْلُوْمِ سَابِقًا اٰنِفًا وَمِنْهُ يُعْلَمُ اَنَّ الْجُزْئِیَّ بِهٰذَا الْمَعْنٰی اَعَمُّ مِنَ الْجُزْئِیِّ الْحَقِيْقِیِّ فَيُعْلَمُ بَيَانُ النِّسْبَةِ الْتِزَامًا وَهٰذَا مِنْ فَوَائِدِ بَعْضِ مَشَايِخِنَا طَابَ اللّٰهُ ثَرَاهُ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول: ''وقد یقال الجزئی'' کا مطلب یہ ہیکہ لفظ جزئی جس طرح اس مفہوم پر بولا جاتا ہے کہ ممتنع ہے یہ بات کہ عقل اس مفہوم کے کثیرین پر صادق آنے کو جائز قرار دے اسی طرح لفظ جزئی اَخص من الشی پر بھی بولا جاتا ہے پس پہلی تعریف کی بناء پر جزئی کو ''حقیقی'' کی قید کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے اور دوسری تعریف کی بناء پر ''اضافی'' کی قید کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے اور جزئی باعتبار دوسرے معنی (اخص من الشی) جزئی باعتبار پہلے معنی (ممتنع ان یجوز العقل صدقہ علی کثیرین) سے اعم ہے کیونکہ جو بھی جزئی حقیقی ہے تو وہ کسی مفہوم عام کے تحت داخل ہے اور اس مفہوم عام کا کم سے کم درجہ خود مفہوم شی اور امر ہے اور اسکا عکس نہیں ہے کیونکہ جزئی اضافی کبھی کلی ہوتی ہے جیسے انسان حیوان کی نسبت سے (جزئی ہے اگرچہ فی نفسہ کلی ہے) اور آپ ماتنؒ کے قول ''وھو اعم'' کو ایک سوال مقدر کے جواب پر بھی محمول کر سکتے ہیں گویا کہنے والے نے کہا: ماسبق میں معلوم ہوا کہ اَخص وہ کلی ہے جس پر دوسری کلی صدق کلی کے طور پر صادق آئے اور یہ کلی اَخص اس دوسری کلی پر اس طرح صدق کلی کے طور پر صادق نہ آئے اور جزئی اضافی کا کلی ہونا لازم نہیں ہے بلکہ جزئی اضافی کبھی جزئی حقیقی بھی ہوتی ہے پس جزئی اضافی کی تعریف اَخص بالمعنی المذکور سے کرنا تعریف بالاَخص ہے تو ماتنؒ نے اپنے قول ''وھو اعم'' سے جواب دیا جسکی وضاحت یہ ہے کہ وہ اَخص جس کا یہاں تذکرہ کیا گیا وہ ماقبل میں معلوم ہونے والے اَخص سے عام ہے اور ماتنؒ کے جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ جزئی اس معنی کے اعتبار سے جزئی حقیقی سے عام ہے پس (جزئی حقیقی اور اضافی کے درمیان) نسبت کا بیان التزاماً معلوم ہو جائیگا اور یہ ہمارے بعض مشائخ کے فوائد میں سے ہے اللہ تعالیٰ انکی قبر کو خوشبودار فرمائے۔

شرح

شارح کی اپنے اس قول سے تین غرضیں وابستہ ہیں:

۱- جزئی اضافی کی تعریف ۲- ماتنؒ کے قول ''وھواعم'' کی دوتوجیہیں

۳- دونوں توجیہوں کے درمیان فرق۔

جزئی اضافی کی تعریف

شارح فرماتے ہیں کہ جزئی کا ایک معنی مفہوم کی فصل میں بیان کیا گیا تھا اور وہ یہ کہ مفہوم کے کثیرین پر صادق آنے کو عقل جائز نہ رکھے'' لیکن جزئی کا ایک دوسرا معنی بھی ہے اور وہ یہ ہیکہ ہر وہ مفہوم خاص جو مفہوم عام کے تحت واقع ہو اور مصنفؒ نے مختصر لفظوں میں یوں کہا ''ہر اَخص تحت الاعم'' لیکن پہلے کا نام جزئی حقیقی ہے اور دوسرے کا نام جزئی اضافی ہے مثلاً انسان ایسا مفہوم خاص ہے جو مفہوم عام حیوان کے تحت داخل ہے اور حیوان ایسا مفہوم خاص ہے جو داخل ہے مفہوم عام جسم نامی کے تحت اور جسم نامی ایسا مفہوم خاص ہے جو داخل ہے مفہوم عام جسم مطلق کے تحت اور جسم مطلق ایسا مفہوم خاص ہے۔ جو داخل ہے مفہوم عام جوہر کے تحت پس انسان حیوان کے اعتبار سے جزئی ہے اور حیوان جسم نامی کے اعتبار سے جزئی ہے اور جسم نامی جسم مطلق کے اعتبار سے جزئی ہے اور جسم مطلق جوہر کے اعتبار سے جزئی ہے اگر چہ یہ تمام کثیرین پر صادق ہونے کی وجہ سے کلی ہیں۔

ماتن کے قول ''وھواعم'' کی دوتوجیہیں

ماتنؒ کے قول ''وھواعم'' کی دوتوجیہیں ہوسکتی ہیں۔

پہلی توجیہ: اگر ''ھو'' ضمیر کا مرجع جزئی اضافی ہو تو اسکی توجیہ یہ ہوگی کہ جزئی اضافی کا یہ معنی جزئی کے پہلے معنی سے اعم ہے اور اس سے ماتنؒ کا مقصد جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہوگا۔

جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے مابین نسبت

جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے جزئی حقیقی اَخص مطلق

ہے اور جزئی اضافی اَعم مطلق ہے یعنی ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی لیکن ہر جزئی اضافی کا جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ہر جزئی حقیقی مفہوم عام کے ماتحت ہوتی ہے مثلاً شی ایک مفہوم عام ہے اور امر ایک مفہوم عام ہے اور خود مفہوم ایک مفہوم عام ہے اور جزئی حقیقی (۱) کم از کم ان تمام مفہوموں کے ماتحت ہے اور بعض جزئی اضافی کلی ہوتی ہیں لہذا انکا جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں ہے، مادہ اجتماعی جیسے زید کہ جزئی حقیقی ہے اس لئے کہ کثیرین پر اس کا صادق آنا جائز نہیں اور جزئی اضافی ہے اس لئے کہ مفہوم عام (انسان) کے تحت داخل ہے اور مادہ افتراقی جیسے انسان کہ جزئی حقیقی نہیں اس لئے کہ کثیرین پر صادق آتا ہے لیکن جزئی اضافی ہے۔ اس لئے کہ مفہوم عام حیوان کے تحت داخل ہے۔

دوسری توجیہ: اگر "ھو" ضمیر کا مرجع اَخص ہے تو ماتنؒ کا مقصد جزئی اضافی کی تعریف کی عدم جامعیت سے متعلق سوال مقدر کا جواب ذکر فرمانا ہے لیکن سوال مقدر کی تقریر سے پہلے تین مقدمات ذہن میں رکھئے۔

پہلا مقدمہ: اَخص کے دو معنی ہیں: اَخص کا پہلا معنی وہ ہے جس کا ذکر اعم و اَخص مطلق کے تحت گذرا اور وہ یہ ہے کہ اَخص وہ کلی ہے جس پر دوسری کلی، کلی طور پر صادق آئے اور خود اَخص دوسری کلی پر کلی طور پر صادق نہ آئے۔

اَخص کا دوسرا معنی یہ ہیکہ جو ابھی جزئی اضافی کی تعریف میں بیان کیا گیا ہے کہ ہر وہ مفہوم خاص جو کسی مفہوم عام کے تحت مندرج اور داخل ہو۔

دوسرا مقدمہ: اَخص بالمعنی الاوّل (یعنی اَخص وہ کلی ہے جس پر دوسری کلی، کلی طور پر صادق آئے اور خود اَخص دوسری کلی پر کلی طور پر صادق نہ آئے) خاص ہے اس لئے کہ یہ اَخص صرف کلی ہوگا جزئی نہ ہوگا۔

اَخص بالمعنی الثانی (یعنی ہر وہ مفہوم خاص جو کسی مفہوم عام کے تحت داخل ہو) عام ہے اس لئے کہ یہ اَخص کبھی جزئی ہوگا جیسے زید (مفہوم عام) انسان کے تحت داخل ہے اور کبھی کلی ہوگا جیسے انسان کہ یہ مفہوم خاص ہے حیوان کی نسبت سے اور حیوان مفہوم عام ہے لیکن خود انسان کلی ہے۔

---

(۱) سوال لفظ اللہ جزئی حقیقی ہے اور یہ کسی اعم کے تحت داخل نہیں ہے؟

جواب: لفظ مفہوم، امر، شی اور ممکن عام کے مفہوم سے کوئی شی خالی نہیں ہے لہذا لفظ اللہ جو جزئی حقیقی ہے وہ بھی ان عام مفہوموں کے ماتحت ہے۔

تیسرا مقدمہ: تعریف بالأخص جائز نہیں بلکہ تعریف بالمساوی ہونی چاہیئے مثلاً انسان کی تعریف زید کے ذریعہ جائز نہیں اس لئے کہ زید انسان سے أخص ہے البتہ انسان کی تعریف ناطق کے ذریعہ جائز ہے اس لئے کہ ناطق، انسان کے مساوی ہے اور تعریف بالأخص اس لئے جائز نہیں ہے کہ اس صورت میں تعریف جامع لافرادہ نہیں ہوتی جیسے انسان کی تعریف زید سے کرنا کہ زید کے علاوہ عمرو بکر وغیرہ دیگر انسانی افراد کو شامل نہیں ہے اور تعریف بالمساوی اس لئے جائز ہے کہ تعریف جامع مانع ہوتی ہے جیسے ناطق انسان کے عام افراد کو جامع ہے اور غیر انسان پر صادق نہیں آتا۔

جزئی اضافی کی تعریف کی عدم جامعیت سے متعلق سوال مقدّر

سائل کہتا ہے کہ جزئی اضافی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہ ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہے اس لئے کہ پہلے مقدمہ کے مطابق جزئی اضافی کی تعریف ''وقد یقال للاخص من الشیٔ'' میں **الاخص** سے أخص مطلق مراد ہے (یعنی وہ کلی جس پر دوسری کلی، کلی طور پر صادق آئے اور خود وہ أخص اس دوسری کلی پر کلی طور پر صادق نہ آئے) اور دوسرے مقدمہ کے مطابق جزئی اضافی کی تعریف بالأخص ہوئی کیونکہ أخص بالمعنی الاول أخص بالمعنی الثانی سے أخص ہے کیونکہ أخص بالمعنی الاول صرف کلی ہوتا ہے اور أخص بالمعنی الثانی کبھی کلی ہوتا ہے اور کبھی جزئی ہوتا ہے اور تیسرے مقدمہ کے مطابق یہ تعریف بالاخص جائز نہیں ہے کیونکہ تعریف بالأخص جامع لافرادہ نہیں ہوتی اور یہاں بھی جزئی اضافی کی تعریف أخص سے کرنے کی وجہ سے صرف ایک فرد کلی کو تو شامل ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جزئی اضافی ہمیشہ کلی ہوتی ہے حالانکہ وہ کبھی جزئی ہوتی ہے اور کبھی کلی لیکن جزئی حقیقی (جو کہ جزئی اضافی ہو) کو شامل نہیں ہے پس جزئی اضافی کی تعریف جزئی حقیقی کو جامع نہ ہونے کی وجہ سے درست نہیں۔

جواب: ماتنؒ نے اپنے قول ''وھو اعم'' سے جواب دیا کہ جزئی اضافی کی تعریف میں **أخص** سے مراد أخص بالمعنی الاول نہیں ہے بلکہ أخص بالمعنی الثانی مراد ہے اور أخص بالمعنی الثانی أخص بالمعنی الاوّل سے اعم ہے کیونکہ أخص بالمعنی الثانی کبھی جزئی ہوتا ہے اور کبھی کلی ہوتا ہے۔ پس جزئی اضافی کی تعریف جزئی حقیقی کو شامل ہوگی لہذا جزئی اضافی کی تعریف اپنے دونوں افراد کلی اور جزئی حقیقی کو جامع ہوئی۔ پس عدم جامعیت کا سوال باقی نہ رہا۔

دونوں توجیہوں کے درمیان فرق

شارح نے اپنے عبارت ومنہ یعلم ان الجزئی لہذا المعنی الخ میں ''وھواعم'' کی دونوں توجیہوں کے درمیان یہ فرق بیان فرمایا ہے کہ پہلی توجیہ کی صورت میں ماتنؒ کا مقصد مطابقۃً جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے مابین عموم وخصوص مطلق کی نسبت کو بیان کرنا ہے اور التزاماً جزئی اضافی کی تعریف کی عدم جامعیت سے متعلق سوال مقدر کا جواب ذکر فرمانا ہے۔

اور دوسری توجیہ کی صورت میں ماتنؒ کا مقصد مطابقۃً جزئی اضافی کی تعریف کی عدم جامعیت سے متعلق سوال مقدر کا جواب ذکر فرمانا ہے لیکن التزاماً جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے مابین عموم وخصوص مطلق کی نسبت کو بھی بیان کرنا ہے رہی یہ بات کہ التزاماً جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے مابین نسبت کس طرح معلوم ہوئی تو وہ اس طرح کہ جب اُخص کے متعلق کہدیا کہ یہ اُخص بالمعنی الاول سے اعم ہے تو اسکا مطلب یہ ہیکہ اُخص بالمعنی الثانی کلی بھی ہوسکتی ہے اور جزئی بھی ہوسکتی ہے جس صورت میں یہ جزئی ہے اس صورت میں یہ جزئی حقیقی بھی ہے اور جزئی اضافی بھی ہے اور جس صورت میں کلی ہو اس صورت میں صرف جزئی اضافی ہوگی نہ کہ جزئی حقیقی۔ آخر میں شارح نے فرمایا کہ یہ ہمارے بعض مشائخ (محقق جلال الدین دوانیؒ جو شارح کے استاذ تھے) کے فوائد میں سے ہے اللہ تعالیٰ انکی قبر کو خوشبودار فرمائے۔



وَالْكُلِّيَاتُ خَمْسٌ اَلْاَوَّلُ اَلْجِنْسُ وَهُوَالْمَقُوْلُ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْحَقَائِقِ فِيْ جَوَابِ مَا هُوَفَاِنْكَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ بَعْضِ مُشَارِكَاتِهَا هُوَالْجَوَابُ عَنْهَا وَعَنِ الْكُلِّ فَقَرِيْبٌ وَاِلَّا فَبَعِيْدٌ كَالْجِسْمِ النَّامِيْ ۔

اور کلیات پانچ ہیں پہلی (کلی) جنس ہے اور جنس وہ کلی ہے جو ''ماھو'' کے جواب میں ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جو حقیقتوں (یعنی ماھیتوں) کے اعتبار سے مختلف ہوں پس اگر ماھیت کے بعض مشارکات (کے بارے میں ماہو سے سوال) کا جواب بعینہٖ ماھیت اور اس کے جمیع مشارکات کا جواب ہو تو جنس قریب ہے جیسے حیوان ورنہ (یعنی اگر ماہیت اور اسکے بعض مشارکات کا جواب بعینہٖ ماھیت اور اسکے جمیع مشارکات کا جواب نہ ہو تو) جنس بعید ہے جیسے جسم نامی۔

متن کی تشریح

کلیات خمسہ (۱) کا بیان

ماتنؒ جب کلی کی تعریف اس کی اقسام اور اسکے افراد کے مابین نسبت کے بیان سے فارغ ہو گئے تو

---

(۱) الکلیات خمس: کی نحوی ترکیب سے متعلق اعتراض

اعتراض کی تقریر یہ ہیکہ ''الکلیات'' ترکیب میں مبتدا ہے اور ''خمس'' خبر ہے مبتداء مونث ہے اور خبر مذکر ہے اور مبتداء وخبر میں باعتبار تذکیر وتانیث مطابقت ضروری ہے حالانکہ یہاں مطابقت نہیں ہے۔

جواب: اس اعتراض کے دو جواب ہیں۔

پہلا جواب: یہ ہیکہ کلیات کلی کی جمع ہے اور کلی مذکر ہے لہذا اس مفرد (کلی) کا اعتبار کرتے ہوئے اس (کلیات) کی خبر (خمس) مذکر لائی گئی۔

دوسرا جواب: یہ ہیکہ درحقیقت معنوی اعتبار سے لفظ خمسؔ عدد ہے اور کلیات معدود ہے! اور کلیات صورۃً مونث ہے پس عدد کے قاعدہ کے مطابق خبر (خمسؔ) لائی گی اسلیئے کہ اگر معدود مونث ہو تو عدد مذکر لایا جاتا ہے

کلی کی جمع کلیات ہونے پر اعتراض

اعتراض ہوا کہ جب لفظ کلی مذکر ہے تو اسکی جمع سالم اور واؤ اور نون کیساتھ کلیون آنی چاہیئے۔ الف اور تا کے ساتھ کلیات نہیں آنی چاہیے اسلیئے کہ قاعدہ یہ ہیکہ مفرد مذکر کی جمع سالم واو اور نون کے ساتھ آتی ہے۔ الف اور تا کے ساتھ نہیں آتی۔

جواب: جواب یہ ہیکہ کلی مذکر لایعقل ہے اور مفرد لایعقل کی جمع الف اور تا کیساتھ آتی ہے جیسا کہ صافیات اور خالیات وغیرہ۔

کلیات خمسہ کا بیان شروع فرمارہے ہیں اس لئے کہ کلیات خمسہ ان تصورات معلومہ کے لئے موقوف علیہ ہے جو تصورات مجہولہ کی جانب موصل ہوں۔ ماتن نے متن کی مذکورہ عبارت میں تین باتیں ارشاد فرمائی ہیں:

۱-کلیات کتنی ہیں؟ ۲-پہلی قسم جنس کی تعریف۔ ۳-جنس کی دو قسمیں۔

کلیات کتنی ہیں: ماتنؒ نے اپنے قول والکلیات خمس سے بیان فرمایا کہ کلیات پانچ اقسام میں منحصر ہیں۔

پہلی قسم کی تعریف: کلیات خمس میں سے پہلی قسم جنس ہے اور اسکی تعریف یہ ہیکہ جنس وہ کلی ہے جو "ما ھو" کے جواب میں مختلف الحقائق بہت سے افراد پر بولی جائے جیسے حیوان کہ جب کثیر افراد انسان، بقر، غنم وغیرہ کو لیکر سوال کیا جائے کہ الانسان والبقر والغنم ماھی! تو جواب میں ان کثیر أفراد پر حیوان بولا جائے گا پس حیوان ان تمام افراد کی جنس ہے۔

جنس کی تعریف میں قیود کے فوائد

جنس کی تعریف میں تین قیود احتراز یہ ہیں:

پہلی قید "کثیرین" کے ذریعہ جزئی سے احتراز ہوگیا اس لئے کہ جزئی کثیرین پر صادق نہیں آتیں

دوسری قید مختلفین بالحقائق کے ذریعہ نوع سے احتراز ہوگیا اس لئے کہ نوع کے افراد مختلفین بالحقائق نہیں ہوتے بلکہ متفقین بالحقائق ہوتے ہیں۔

تیسری قید فی جواب "ماہو" کے ذریعہ فصل، خاصہ اور عرض عام سے احتراز ہوگیا اس لئے کہ فصل اور خاصہ ماہو کے جواب میں نہیں بولے جاتے بلکہ "ای شئ" کے جواب میں بولے جاتے ہیں اور عرض عام سے اس لئے احتراز ہوگیا کہ وہ ماہو اور ای شی میں سے کسی کے جواب میں نہیں بولا جاتا۔

جنس کی دو قسمیں

ماتنؒ نے جنس کی تعریف کے بعد جنس کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں ۱-جنس قریب، ۲-جنس بعید

جنس قریب کی تعریف

جنس قریب وہ جنس ہے کہ ماھیت معنیہ اور اسکے بعض مشارکات کو لیکر ماہو سے سوال کے جواب میں جو

جنس واقع ہوا گر وہی جنس ماہیت معیّنہ اور اس کے کل مشارکات کو لیکر ماہو سے سوال کے جواب میں واقع ہو تو وہ جنس قریب ہے مثلاً پہلے ماھیت معیّنہ الانسان اور اسکے بعض مشارکات البقر والغنم کو لیکر سوال کیا گیا کہ الانسان والبقر والغنم ماھی تو جواب میں حیوان بولا گیا پھر دوسری بار ماھیت معیّنہ الانسان اور اس کے کل مشارکات البقر والغنم والفرس والشاۃ ماھی تو اسکے جواب میں بھی حیوان بولا گیا پس معلوم ہوا کہ حیوان انسان کیلئے جنس قریب ہے۔

جنس بعید کی تعریف

جنس بعید وہ ہے جس میں ماھیت معیّنہ کیساتھ اسکے بعض مشارکات کو لیکر ماہو کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب میں وہی جنس واقع نہ ہو جو اسکے کل مشارکات کے سوال کے جواب میں واقع ہوئی تھی مثلاً ماھیت معیّنہ الانسان کیساتھ اسکے بعض مشارکات مثلاً البقر والغنم کو لیکر سوال کیا گیا کہ الانسان والبقر والغنم ماھی! تو جواب میں حیوان واقع ہوا۔ اب اگر کل مشارکات کو لیکر سوال کیا جائے کہ الانسان والبقر والغنم والشجر ماھی؟ تو جواب میں جسم نامی واقع ہوگا تو یہ جسم نامی انسان کیلئے جنس بعید ہے۔

قَوْلُهٗ وَالْكُلِّيَّاتُ خَمْسٌ أَيِ الْكُلِّيَّاتُ الَّتِيْ لَهَا اَفْرَادٌ بِحَسْبِ نَفْسِ الْاَمْرِ فِي الذِّهْنِ اَوِ الْخَارِجِ مُنْحَصِرَةٌ فِيْ خَمْسَةِ أَنْوَاعٍ وَاَمَّا الْكُلِّيَّاتُ الْفَرْضِيَّةُ الَّتِيْ لَا مِصْدَاقَ لَهَا خَارِجًا وَلَا ذِهْنًا فَلَا يَتَعَلَّقُ بِالْبَحْثِ عَنْهَا غَرَضٌ يُعْتَدُّ بِهٖ ثُمَّ الْكُلِّيُّ اِذَا نُسِبَ اِلٰى اَفْرَادِهِ الْمُحَقَّقَةِ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ فَاِمَّا اَنْ يَكُوْنَ عَيْنَ حَقِيْقَةِ تِلْكَ الْاَفْرَادِ وَهُوَ النَّوْعُ اَوْ جُزْءَ حَقِيْقَتِهَا فَاِنْ كَانَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ شَيْءٍ مِّنْهَا وَبَيْنَ بَعْضِ اٰخَرَ فَهُوَ الْجِنْسُ وَاِلَّا فَهُوَ الْفَصْلُ وَيُقَالُ لِهٰذِهِ الثَّلٰثَةِ ذَاتِيَّاتٌ اَوْ خَارِجًا عَنْهَا وَيُقَالُ لَهُ الْعَرَضِيُّ فَاِمَّا اَنْ يَخْتَصَّ بِاَفْرَادِ حَقِيْقَةٍ وَاحِدَةٍ اَوْلَا يَخْتَصَّ فَالْاَوَّلُ هُوَ الْخَاصَّةُ وَالثَّانِيْ هُوَ الْعَرَضُ الْعَامُّ فَهٰذَا دَلِيْلُ انْحِصَارِ الْكُلِّيِّ فِي الْخَمْسَةِ قَوْلُهُ الْمَقُوْلُ اَيِ الْمَحْمُوْلُ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول: الکلیات خمس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی کلیات پانچ اقسام میں منحصر ہیں جن کیلئے نفس الامر کے اعتبار سے افراد ہوں (برابر ہیکہ) وہ افراد نفس الامر کے لحاظ سے ذھن میں متحقق ہوں یا خارج میں متحقق ہوں اور رہی وہ کلیات جن کیلئے نہ خارج میں کوئی مصداق ہے اور نہ ہی ذھن میں کوئی مصداق ہے تو ان کلیات میں گفتگو سے کوئی قابل اعتبار غرض متعلق نہیں ہے پھر کلی جب نفس الامر میں اپنے متحقق افراد کی طرف منسوب ہوتو وہ کلی یا تو ان افراد کی عین حقیقت ہوگی اور یہی کلی نوع ہے یا (وہ کلی) ان افراد کی حقیقت کی جزء ہوگی پس اگر وہ کلی (جو جزء حقیقت افراد ہے) اس حقیقت کے بعض افراد اور دوسرے بعض افراد کے مابین تمام مشترک ہوتو وہ کلی جنس ہے ورنہ (یعنی اگر حقیقت کے بعض افراد دوسرے بعض افراد کے مابین تمام مشترک نہ ہو) تو وہ کلی فصل ہے اور ان تین کلیات (نوع، جنس اور فصل) کو ذاتیات کہا جاتا ہے یا وہ کلی اپنے دوسرے بعض افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی اور اسی کلی کو عرضی کہا جاتا ہے۔

پس (یہ کلی عرضی) یا تو ایک ہی حقیقت کے اُفراد کیساتھ مخصوص ہوگی یا مخصوص نہ ہوگی پس پہلی (کلی جو ایک ہی حقیقت کے افراد کیساتھ مخصوص ہو) خاصہ ہے

اور دوسری (کلی جو ایک ہی حقیقت کے افراد کیساتھ مخصوص نہ ہو) عرض عام ہے پس یہ (جو بیان کیا گیا) کلیات کے پانچ اقسام میں منحصر ہونیکی دلیل (حصر) ہے، ماتنؒ کے قول المقول سے مراد المحمول ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دو قول مذکور ہیں پہلے قول سے شارح کی غرض دو ہیں:

۱۔کلیات کے پانچ اقسام میں انحصار پر اعتراض مقدر کا جواب

۲۔کلیات کے پانچ اقسام میں انحصار کی دلیل اور دوسرے قول سے شارح کی غرض ''المقول'' کا معنی بتلانا مقصود ہے۔

کلیات کے پانچ اقسام میں انحصار پر اعتراض مقدر

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ماتن نے فرمایا کہ ''الکلیات خمس'' حالانکہ کلیات فرضیہ جیسے ''لاشی لاممکن اور

لاموجودان پانچ کلیات میں سے کسی کے تحت داخل نہیں تو معلوم ہوا کہ کلیات پانچ اقسام میں منحصر نہیں ہیں۔

تمہید جواب: جواب سے قبل دو باتیں بطور تمہید سمجھئے!

پہلی بات: یہ ہے کہ جو چیز اپنی ذات کے اعتبار سے ذھن میں موجود ہو یا خارج میں موجود ہو یا دونوں میں موجود ہو اسکو موجود فی نفس الامر کہا جاتا ہے اور جس چیز کا وجود نہ ذھن میں ہو اور نہ ہی خارج میں ہو تو اسکو موجود فی نفس الامر نہیں کہا جاتا اگر چہ اسکو فرض کیا جا سکتا ہے۔

دوسری بات: یہ ہے کہ کلیات کی دو قسمیں ہیں: ۱-کلیات نفس الامریۃ ۲-کلیات فرضیۃ

کلیات نفس الامریۃ

وہ کلیات ہیں جو نفس الامر کے اعتبار سے اسکے افراد ذہن میں یا خارج میں موجود ہوں جیسے شمس کے افراد ذھن میں موجود ہیں اور انسان کے افراد خارج میں موجود ہیں تو شمس اور انسان کلیات نفس الامریۃ ہیں۔

کلیات فرضیہ

وہ کلیات ہیں کہ نفس الأمر کے اعتبار سے اس کے افراد نہ ذھن میں موجود ہیں اور نہ ہی خارج میں موجود ہیں لیکن وہ فرض کئے جائیں جیسے لاشی اور لاممکن اور لاموجود کلیات فرضیہ ہیں اس لئے کہ انکے افراد نہ خارج میں موجود ہیں اور نہ ہی ذھن میں موجود ہیں کیونکہ اگر ان کے افراد خارج یا ذھن میں موجود ہوں تو اجتماع نقیضین لازم آئیگا کہ وہ لاموجود بھی ہوں اور موجود بھی ہوں۔

جواب: مذکورہ تمہید کے بعد جواب کا حاصل یہ ہیکہ ماتنؒ نے جن کلیات کا پانچ اقسام میں انحصار کا دعویٰ کیا ہے ان سے کلیات نفس الامریہ مراد ہیں یعنی وہ کلیات جن کیلئے نفس الامر کے اعتبار سے ذھن میں یا خارج میں اُفراد متحقق ہیں اور رہی کلیات فرضیہ جن کیلئے خارج یا ذھن میں افراد متحقق نہیں ہیں ان کا پانچ اقسام میں انحصار کا دعویٰ مقصود اور مراد نہیں ہے۔

کیونکہ ان کلیات فرضیہ سے بحث وتمحیض میں کوئی معتد بہ اور قابل اعتبار فائدہ اور غرض نہیں ہے اسلئے کہ کلیات فرضیہ معدومات ہیں اور معدومات سے بحث کرنے میں کوئی کمال نہیں ہے بلکہ اشتغال بما لا یعنی ہے۔

کلیات کے پانچ اقسام میں انحصار پر دلیل

کلی کی پانچ اقسام ہیں:۱-جنس، ۲-نوع، ۳-فصل ۴-خاصہ، ۵-عرض عام

اور یہ انہی پانچ اقسام میں منحصر ہیں پانچ اقسام میں منحصر ہونیکی دلیل یہ ہے کہ کلی یا تو اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی یا جزء حقیقت ہوگی یا خارج عن الحقیقت ہوگی اگر کلی اپنے افراد کی عین حقیقت ہوتو یہ نوع ہے اور اگر کلی اپنے افراد کی جزء حقیقت ہوتو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اپنے افراد کے درمیان جزء تمام مشترک ہوگی یا جزء ممیز ہوگی اگر جزء تمام مشترک ہوتو یہ جنس ہے اور اگر جزء ممیز ہوتو یہ فصل ہے اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوتو یہ پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک حقیقت کے افراد کے افراد کیساتھ خاص ہوگی یا مختلف حقیقتوں کے افراد میں پائی جائے گی اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہوتو یہ خاصہ ہے اور اگر مختلف افراد کی حقیقتوں میں پائی جائے تو یہ عرض عام ہے اور ان میں سے پہلی تین کو ذاتیات کہتے ہیں اور باقی دو خاصہ اور عرض عام کو عرضیات کہتے ہیں۔

تمام مشترک کا مطلب

دلیل حصر میں تمام مشترک کا لفظ آیا ہے جسکا مطلب یہ ہیکہ چند حقیقتوں کے درمیان وہ جزء اعلی کہ اس سے بڑھ کر کوئی اور جزء ان حقیقتوں کے درمیان مشترک نہ ہو اور اگر ہوتو وہ اس جزء اعلیٰ کے تحت داخل ہو مثلاً حیوان کے یہ چند حقیقتوں انسان، فرس، اور اسد وغیرہ کے درمیان جزء تمام مشترک ہے اور جسم نامی تمام مشترک نہیں ہے بلکہ تمام مشترک حیوان کا جزء ہے اس لئے کہ جزء اعلیٰ حیوان ہی ہے۔

المقول کا معنی: دوسرے قول میں شارح نے فرمایا کہ ماتنؒ کے قول میں ''المقول'' کا معنی المحمول ہے اور آئندہ بھی متن میں المقول بمعنی المحمول ہوگا۔

قَوْلُهُ فِیْ جَوَابِ مَا هُوَ اِعْلَمْ اَنَّ مَا هُوَ سُوَالٌ عَنْ تَمَامِ الْحَقِيْقَةِ فَاِنِ اقْتُصِرَ فِی السُّوَالِ عَلٰی ذِكْرِ اَمْرٍ وَاحِدٍ كَانَ السُّوَالُ عَنْ تَمَامِ الْمَاهِيَةِ الْمُخْتَصَّةِ بِهٖ فَيَقَعُ النَّوْعُ فِی الْجَوَابِ اِنْ كَانَ الْمَذْكُوْرُ اَمْرًا شَخْصِيًّا اَوِ الْحَدُّ التَّامُّ اِنْ كَانَ الْمَذْكُوْرُ حَقِيْقَةً كُلِّيَّةً وَاِنْ جُمِعَ فِی السُّوَالِ بَيْنَ اُمُوْرٍ كَانَ السُّؤَالُ عَنْ تَمَامِ الْمَاهِيَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ تِلْكَ الْاُمُوْرِ ثُمَّ تِلْكَ

اَلْاُمُوْرُ اِنْ كَانَتْ مُتَّفِقَةَ الْحَقِيْقَةِ كَانَ السُّوَالُ عَنْ تَمَامِ الْمَاهِيَةِ الْمُتَّفِقَةِ الْمُتَّحِدَةِ فِيْ تِلْكَ الْاُمُوْرِ فَيَقَعُ النَّوْعُ اَيْضًا فِي الْجَوَابِ وَاِنْ كَانَتْ مُخْتَلِفَةَ الْحَقِيْقَةِ كَانَ السُّوَالُ عَنْ تَمَامِ الْحَقِيْقَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ تِلْكَ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ اَنَّ تَمَامَ الذَّاتِيِّ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ هُوَ الْجِنْسُ فَيَقَعُ الْجِنْسُ فِي الْجَوَابِ فَالْجِنْسُ لَا بُدَّ لَهٗ اَنْ يَقَعَ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ بَعْضِ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمُشَارِكَةِ اِيَّاهَا فِيْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ فَاِنْ كَانَ مَعَ ذٰلِكَ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْمَاهِيَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمُشَارِكَةِ لَهَا فِيْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ فَالْجِنْسُ قَرِيْبٌ كَالْحَيَوَانِ حَيْثُ يَقَعُ جَوَابًا لِلسُّوَالِ عَنِ الْاِنْسَانِ وَعَنْ كُلِّ مَا يُشَارِكُهٗ فِي الْمَاهِيَةِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَاِنْ لَمْ يَقَعْ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ كُلِّ مَا يُشَارِكُهٗ فِيْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ فَبَعِيْدٌ كَالْجِسْمِ حَيْثُ يَقَعُ جَوَابًا عَنِ السُّوَالِ بِالْاِنْسَانِ وَالْحَجَرِ وَلَا يَقَعُ جَوَابًا عَنِ السُّوَالِ بِالْاِنْسَانِ وَالشَّجَرِ وَالْفَرَسِ مَثَلًا.

ترجمہ: جان لیجئے کہ ماتنؒ کے قول فی جواب ماھو میں ''ماھو'' تمام حقیقت سے سوال ہے پس اگر سوال میں ایک ہی امر کے ذکر پر اکتفاء کیا جائے تو سوال اس تمام ماھیت کے بارے میں ہوگا جو اس ایک امر کے ساتھ مخصوص ہے تو جواب میں نوع واقع ہوگی اگر سوال میں ذکر کردہ امر، امرِ شخصی ہو تو جواب میں حد تمام واقع ہوگی اگر سوال میں ذکر کردہ امر حقیقت کلیہ ہو اور اگر سوال میں کئی امور کے درمیان جمع کی جائے تو سوال اس تمام ماھیت کے بارے میں ہوگا جو ان امور کے درمیان مشترک ہو پھر یہ امور اگر از روئے حقیقت متفق ہوں تو سوال اس تمام حقیقت متفقہ کے بارے میں ہوگا جو ان امور میں متحد ہو پس نوع کبھی جواب میں واقع ہوگی اور اگر یہ امور ایسی مختلف حقیقت والے ہوں جو ان مختلف

حقیقتوں کے درمیان تمام مشترک ہے وہ جنس ہے تو جواب میں جنس واقع ہوگی پس ماھیت معینہ اور بعض ان مختلف حقیقتوں کے جواب میں جنس واقع ہونا ضروری ہے جو اس جنس میں ماھیت معینہ کے شریک ہیں پس اگر یہ جنس ساتھ اس کے (کہ ماھیت معینہ اور اس کے بعض مشارکات سے جواب واقع ہے) ماھیت معینہ اور ماھیات مختلفہ میں سے ہر اس ماھیت کا جواب واقع ہو جو اس ماھیت معینہ کے ساتھ اس جنس میں شریک ہیں تو جنس قریب ہے جیسے حیوان اس لئے کہ یہ حیوان انسان اور اس کے ساتھ ماھیت حیوانیہ میں ہر شریک سے سوال کے جواب میں واقع ہوتا ہے اور اگر جنس ماھیت معینہ اور اس کے ساتھ اس جنس میں کل مشارکات کا جواب واقع نہ ہو تو یہ جنس بعید ہے اس لئے کہ یہ انسان اور حجر کے ذریعہ سوال کے جواب میں واقع ہوتا ہے اور مثلاً انسان شجر اور فرس کے ذریعہ سوال کے جواب میں واقع نہیں ہوتا۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے دو ہیں ا ''ماہو'' سے سوال کا مقصد کیا ہے؟ ۲ جنس قریب اور جنس بعید کی بمع مثال تعریف

دوسری غرض کو متن کی تشریح میں بیان کر دیا گیا ہے لہذا صرف پہلی غرض کو بیان کیا جاتا ہے۔

ماہو سے سوال کا مقصد کیا ہے؟

منطقی حضرات جب بھی کسی شی کی حقیقت معلوم کرنا چاہتے ہیں تو لفظ ماہو کے ذریعہ سوال کرتے ہیں، پس ماہو کے ذریعہ سوال یا تو امر واحد کے بارے میں ہوگا یا امور متعددہ کے بارے میں اگر امر واحد کے بارے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں امر واحد یا تو جزئی ہوگا یا کلی ہوگا اگر امر واحد کلی ہو تو اس صورت میں جواب کے اندر حد تام واقع ہوگا اس کو ماھیت مختصہ کہتے ہیں جیسے ما الانسان؟ اور اگر امر واحد جزئی ہو تو جواب کے اندر نوع واقع ہوگا اس صورت میں بھی ماھیت مختصہ ہے مثلاً زید کے بارے میں پوچھا جائے مازیدٌ؟ تو جواب میں انسان آئیگا اور انسان زید کیلئے نوع ہے۔

اور اگر سوال امور متعددہ کو لیکر کیا گیا ہوگا تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو امور متعددہ متفق الحقائق ہونگے یا مختلف الحقائق ہونگے اگر امور متعددہ متفق الحقائق ہوں تو جواب میں نوع واقع ہوگی اس

صورت میں بھی ماھیت مختصہ ہے جیسے سوال کیا جائے ما زید وبکر وخالد! تو جواب میں انسان واقع ہوگا اور انسان ان تمام کیلئے نوع ہے۔

اور اگر امور متعددہ مختلف الحقائق ہوں تو جواب میں جنس واقع ہوگی اور صرف اس صورت میں ماھیت مشترک ہوگی جیسے سوال کیا جائے ما الانسان والبقر والغنم ؟ تو جواب میں حیوان واقع ہوگا اور حیوان ان تمام کیلئے جنس ہے۔

پس ساری بحث کا حاصل یہ نکلا کہ پہلی تین صورتوں میں ما ہو کے ذریعہ سوال کا مقصد ماھیت مختصر دریافت کرنا ہوگا۔ اور چوتھی صورت میں ماہو کے ذریعہ سوال کا مقصد ماھیت مشترکہ دریافت کرنا ہوگا۔

اَلثَّانِیْ اَلنَّوْعُ وَھُوَالْمَقُوْلُ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ مُتَّفِقِیْنَ بِالْحَقَائِقِ فِیْ جَوَابِ مَا ھُوَ وَقَدْ یُقَالُ عَلَی الْمَاھِیَۃِ الْمَقُوْلِ عَلَیْھَا وَعَلٰی غَیْرِھَا اَلْجِنْسُ فِیْ جَوَابِ مَا ھُوَ وَمُخْتَصٌّ بِالْاِسْمِ الْاِضَافِیِّ کَالْاَوَّلِ بِا لْحَقِیْقِیِّ وَبَیْنَھُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مِنْ وَجْہٍ لِتَصَادُقِھِمَا عَلَی الْاِنْسَانِ وَتَفَارُقِھِمَا فِی الْحَیْوَانِ وَالنُّقْطَۃِ ثُمَّ الْاَجْنَاسُ قَدْ تَتَرَتَّبُ مُتَصَاعِدَۃً اِلَی الْعَالِیْ کَالْجَوْھَرِ وَیُسَمّٰی جِنْسَ الْاَجْنَاسِ وَالْاَنْوَاعُ مُتَنَازِلَۃً اِلَی السَّافِلِ وَیُسَمّٰی نَوْعَ الْاَنْوَاعِ وَمَا بَیْنَھُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ

دوسری کلی نوع ہے اور (نوع) وہ کلی ہے جو ماھیت کے جواب میں ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جو حقیقتوں کے اعتبار سے متفق ہوں اور کبھی نوع اس ماھیت پر بولی جاتی ہے کہ اسپر اور اس کے غیر پر ماہو کے جواب میں جنس محمول ہو اور (یہ دوسری نوع) نوع اضافی کے نام کے ساتھ مخصوص ہے جیسے پہلی (نوع) نوع حقیقی (کے نام کے ساتھ مخصوص ہے) اور ان دونوں (نوع حقیقی اور نوع اضافی) کے

مابین عموم من وجہ کی نسبت ہے دونوں کا انسان پر صادق آنے کی وجہ اور حیوان اور نقطہ میں ایک دوسرے سے جدا ہونیکی وجہ سے۔

پھر کبھی اجناس مترتب ہوتی ہیں اس حال میں کہ وہ چڑھتے ہیں عالی کی طرف جیسے جوہر اور (عالی کو) جنس الاجناس کہا جاتا ہے اور انواع (کبھی مترتب ہوتی ہیں) اس حال میں کہ وہ سافل کی جانب اُترنے والی ہوتی ہیں۔ اور یہ سافل نوع الانواع کہلاتا ہے اور ان دونوں (عالی اور سافل) کے مابین متوسطات کہلاتے ہیں۔

تشریح متن

ماتنؒ نے مذکورہ عبارت میں چار باتیں ارشاد فرمائی ہیں:

۱- کلی کی دوسری قسم نوع حقیقی کی تعریف ۲- نوع اضافی کی تعریف

۳- نوع حقیقی اور نوع اضافی کے مابین نسبت ۴- اجناس اور انواع کی ترتیب

کلی کی دوسری قسم نوع حقیقی کی تعریف

نوع حقیقی وہ کلی ہے جو ماہو کے جواب میں ایسے بہت سے افراد پر بولی جاتی ہے جو متفق الحقائق ہوں۔

تعریف میں قیود کے فوائد

نوع حقیقی کی تعریف میں تین قیود احترازیہ ہیں:

پہلی قید: کثیرین کے ذریعہ جزئی سے احتراز ہوگیا کہ وہ کثیرین پر صادق نہیں آتی۔

دوسری قید: متفقین بالحقائق کے ذریعہ جنس سے احتراز ہوگیا کیونکہ وہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے۔

تیسری قید: ماہو کے ذریعہ فصل، خاصہ اور عرض عام سے احتراز ہوگیا اس لئے کہ فصل اور خاصہ ماہو کے جواب میں نہیں بولے جاتے بلکہ ای شی کے جواب میں بولے جاتے ہیں اور عرض عام سے اس لئے احتراز ہوگیا کہ وہ ماہو اور ای شی میں سے کسی کے جواب میں نہیں بولا جاتا۔

نوع اضافی کی تعریف

نوع اضافی وہ نوع ہے کہ جب ایک ماھیت کے ساتھ دوسری ماھیت کو ملا کر ماہو سے سوال

کریں تو جواب میں جنس واقع ہو پس پہلی ماھیت کو نوع اضافی کہتے ہیں جیسے انسان ایک ماھیت ہے اسکے ساتھ کسی دوسری ماھیت مثلاً فرس کو ملا کر یوں سوال کیا جائے کہ الانسان والفرس ماھما تو جواب میں حیوان جنس واقع ہوگی۔ تو پہلی ماھیت یعنی انسان نوع اضافی ہے اسی طرح حیوان کے بارے میں ہم نے سوال کیا کہ الحیوان والشجر ماھما تو جواب میں الجسم النامی واقع ہوا تو حیوان نوع اضافی ہے۔

نوع حقیقی اور نوع اضافی کے مابین نسبت

ماتنؒ نے فرمایا کہ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے مادہ اجتماعی جیسے انسان کہ نوع حقیقی ہے کیونکہ کثیرین متفقین بالحقائق پر صادق آتی ہے اور نوع اضافی بھی ہے اس لئے کہ اس کیساتھ دوسری ماھیت ملا کر ماھو سے سوال کیا جائے تو جواب میں جنس واقع ہوتی ہے اور مادہ افتراقی اول جیسے حیوان کہ نوع اضافی ہے کیونکہ اگر اسکے ساتھ دوسری ماھیت ملا کر ماھو سے سوال کریں مثلاً الحیوان والشجر ماھما تو جواب میں الجسم النامی جنس واقع ہوتی ہے لیکن نوع حقیقی نہیں ہے کیونکہ حیوان کثیرین متفقین بالحقائق پر محمول نہیں بلکہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر محمول ہوتا ہے۔

اور مادہ افتراقی ثانی جیسے نقطہ کہ نوع حقیقی ہے اس لئے کہ مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق ہے لیکن نوع اضافی نہیں ہے اسلئے کہ اسکے ساتھ دوسری ماھیت ملا کر ماھو سے سوال کیا جائے تو جواب میں جنس واقع نہیں ہوتی۔

اجناس اور انواع کی ترتیب

اجناس اور انواع کی ترتیب سمجھنے سے قبل دو باتیں بطور تمہید ذھن میں رکھئے:

پہلی بات: یہ ہیکہ اجناس چار ہیں: ۱- حیوان، ۲- جسم نامی، ۳- جسم مطلق، ۴- جوہر اور انواع بھی چار ہیں: ۱- انسان، ۲- حیوان، ۳- جسم نامی، ۴- جسم مطلق

دوسری بات: یہ ہیکہ انواع کے اندر خصوص مطلوب ہوتا ہے اور اجناس کے اندر عموم مطلوب ہوتا ہے اور خصوص اوپر سے نیچے کی طرف آنے میں حاصل ہوتا ہے اور عموم نیچے سے اوپر کی صورت میں حاصل ہوتا ہے لہذا انواع کی ترتیب متنازلۃ ہوگی اس لئے کہ متنازلۃ کے معنی ہیں اوپر سے نیچے کی طرف اُترنا اور اجناس کی ترتیب متصاعدۃ ہوگی اس لئے کہ اسکے معنی ہیں نیچے سے اوپر کی طرف چڑھنا۔

اب سمجھئے کہ ترتیبِ صعودی کے اعتبار سے اجناس کی تین قسمیں ہیں:

۱-جنس عالی، ۲-جنس متوسط، ۳- جنس سافل۔

جوہر جنس عالی ہے اسکو جنس الاجناس بھی کہا جاتا ہے اور حیوان جنس سافل ہے اور جسم مطلق اور جسم نامی میں سے ہر ایک جنس متوسط ہے یعنی جسم مطلق جوہر کے اعتبار سے سافل اور جسم نامی کے اعتبار سے عالی ہے اور اسی طرح جسم نامی جسم مطلق کے اعتبار سے سافل اور حیوان کے اعتبار سے عالی ہے۔

اور ترتیب نزولی کے اعتبار سے انواع کی بھی تین قسمیں ہیں:

۱-نوع عالی، ۲-نوع متوسط، ۳-نوع سافل

جسم مطلق نوع عالی ہے اور انسان نوع سافل ہے اسکو نوع لانواع بھی کہا جاتا ہے جسم نامی اور حیوان میں سے ہر ایک نوعِ متوسط ہے۔

قَوْلُهُ اَلْمَاهِيَةِ الْمَقُوْلِ عَلَيْهَا وَعَلٰى غَيْرِهَا اَلْجِنْس اَیْ الْمَاهِيَةِ الْمَقُوْلِ فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا كُلِّيًّا ذَاتِيًّالِمَا تَحْتَهُ لَا جُزْئِيًّا وَلَا عَرَضِيًّا فَالشَّخْصُ كَزَيْدٍ وَالصِّنْفُ كَالرُّوْمِيِّ مَثَلاً خَارِجَانِ عَنْهَا فَالنَّوْعُ الْاِضَافِيُّ دَائِمًا اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ نَوْعًا حَقِيْقِيًّامُنْدَرِجًا تَحْتَ جِنْسٍ كَالْاِنْسَانِ تَحْتَ الْحَيَوَانِ وَ اِمَّا جِنْسًا مُنْدَرِجًا تَحْتَ جِنْسٍ اٰخَرَ كَالْحَيَوَانِ تَحْتَ الْجِسْمِ النَّامِيِّ فَفِي الْاَوَّلِ يَتَصَادَقُ النَّوْعُ الْحَقِيْقِيُّ وَالْاِضَافِيُّ وَفِي الثَّانِيْ يُوْجَدُ الْاِضَافِيُّ بِدُوْنِ الْحَقِيْقِي وَيَجُوْزُ اَيْضًا تَحَقُّقُ الْحَقِيْقِيِّ بِدُوْنِ الْاِضَافِيِّ فِيْمَااِذَاكَانَ النَّوْعُ بَسِيْطًا لَا جُزْءَ لَهُ حَتّٰى يَكُوْنَ جِنْسًا وَقَدْ مَثَّلَ بِالنُّقْطَةِ وَفِيْهِ مُنَاقَشَةٌ وَبِالْجُمْلَةِ فَالنِّسْبَةُ بَيْنَهُمَا الْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهٍ.

ترجمہ: (نوع اضافی کی تعریف میں) ماتنؒ کے قول ''الماھیۃ المقول'' سے وہ ماھیت مراد ہے جو ماھو کے جواب میں محمول ہو پس وہ ماھیت (جو نوع اضافی ہو) اپنے ماتحت افراد کیلئے کلی ذاتی ہی ہوگی

نہ جزئی ہوگی اور نہ ہی عرضی ہوگی پس شخص جیسے زید اور صنف جیسے رومی مثلاً اس ماھیت (جیسے نوع اضافی کہا جاتا ہے) سے خارج ہیں۔ پس نوع اضافی ہمیشہ یا تو ایسی نوع حقیقی ہوگی جو کسی جنس کے تحت داخل ہو جیسے انسان (نوع حقیقی ہے) حیوان (جو انسان کیلئے جنس ہے) کے تحت داخل ہے اور یا (نوع اضافی) ایسی جنس ہوگی جو کسی دوسری جنس کے تحت داخل ہو جیسے حیوان (جو انسان کیلئے جنس ہے) جسم نامی (جو حیوان کیلئے جنس ہے) کے تحت داخل ہے پس پہلے (انسان) میں نوع اضافی کے بغیر نوع حقیقی کا تحقق اس صورت میں بھی ممکن ہے کہ جب نوع بسیط ہو اس کا کوئی جز ہی نہ ہو چہ جائیکہ وہ جزء اسکی جنس ہو اور ماتنؒ نے اس صورت (جس میں نوع حقیقی نوع اضافی کے بغیر متحقق ہو) کی مثال نقطہ سے دی ہے اور اس میں مناقشہ ہے اور حاصل کلام یہ ہے کہ نسبت ان دونوں (نوع حقیقی اور نوع اضافی) کے مابین عموم وخصوص من وجہ ہے۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے چار باتوں کا بیان ہے:

۱-نوع اضافی کی تعریف پر عدم مانعیت کے اعتراض مقدر کا جواب

۲-نوع حقیقی اور نوع اضافی کے مابین نسبت کے بارے میں ماتنؒ کا رجحان

۳-نقطہ کو بطور مثال پیش کرنے پر تبصرہ۔

۴-نوع حقیقی اور نوع اضافی کے مابین نسبت کے بارے میں شارح کا رجحان۔

تمہید: نوع اضافی کی تعریف پر عدم مانعیت کے اعتراض مقدر اور اس کے جواب کے تذکرہ سے قبل ایک تمہید کا سمجھنا ضروری ہے تمہید دو باتوں پر مشتمل ہے۔

نوع، صنف اور شخص کے مابین فرق

پہلی بات یہ ہیکہ نوع، صنف اور شخص کے مابین فرق کیا ہے؟

نوع: وہ ماھیت کلیہ ہے جو قید ذاتی کیساتھ مقید ہو جیسے انسان نوع ہے اس لئے کہ یہ قید ذاتی (حیوان ناطق) کے ساتھ مقید ہے۔

صنف: وہ ماھیت ہے جو قید عرضی کیساتھ مقید ہو جیسے انسان پاکستانی تو اب پاکستانی انسان کیلئے

قیدعرضی ہے اس لئے کہ پاکستانی ہونا انسان کی ماھیت میں داخل نہیں ہے بلکہ اسکی ماھیت سے خارج ہے اور اسکو عارض ولاحق ہے

شخص: وہ ماھیت جزئیہ ہے جو تشخص کیساتھ متشخص ہو۔

نوع کے ماتحت اصناف اور اشخاص

دوسری بات یہ ہیکہ نوع کے ماتحت اس کے اصناف بھی ہوتے ہیں جیسے انسان کے ماتحت اسکے اصناف پاکستانی، رومی اور ایرانی وغیرہ ہیں۔ اور نوع کے ماتحت اس کے افراد بھی ہوتے جیسے انسان کے ماتحت اس کے افراد زید، عمر، بکر، امین، وغیرہ ہیں۔

نوع اضافی کی تعریف پر عدم مانعیت کا اعتراض مقدر

اعتراض مقدر کی تقریر یہ ہیکہ ماتنؒ نے نوع اضافی کی جو تعریف کی ہے وہ مانع عن دخول الغیر نہیں ہے کیونکہ نوع اضافی کی یہ تعریف شخص اور صنف پر بھی صادق آرہی ہے لیکن شخص اور صنف کو نوع اضافی نہیں کہا جاتا پس نوع اضافی کی تعریف عدم مانعیت عن دخول الغیر کی وجہ سے درست نہیں ہے۔

رہی یہ بات کہ نوع اضافی کی تعریف شخص اور صنف پر کس طرح صادق آرہی ہے تو وہ اس طرح کہ ماتنؒ نے نوع اضافی کی تعریف یہ کی ہے کہ جب ایک ماھیت کو دوسری ماھیت کے ساتھ ملا کر ماھو! سے سوال کیا جائے اور جواب میں جنس واقع ہو تو پہلی ماھیت نوع اضافی ہے تو یہی تعریف شخص میں بھی پائی جاتی ہے اس طرح کہ مثلاً ایک شخص زید کے ساتھ ایک ماھیت فرس ملا کر سوال کیا گیا کہ زید والفرس ماھما؟ تو جواب میں جنس حیوان واقع ہوا اسی طرح ایک صنف مثلاً الرومی کے ساتھ ایک ماھیت فرس کو ملا کر سوال کیا گیا کہ الرومی والفرس ماھما؟ تو جواب میں جنس حیوان واقع ہوا پس معلوم ہوا کہ نوع اضافی کی تعریف میں شخص اور صنف بھی داخل ہیں حالانکہ انہیں نوع اضافی نہیں کہا جاتا۔

جواب: جواب کی تقریر یہ ہے کہ ماتنؒ نے نوع اضافی کی جو تعریف کی ہے وہ مانع عن دخول الغیر ہے اس لئے کہ شخص اور صنف نوع اضافی کی تعریف میں ماسوے سے خارج ہو جاتے ہیں۔

کیونکہ نوع اضافی کی تعریف میں ماھیت سے مراد ماھیت مطلقہ نہیں ہے بلکہ اس سے مراد وہ ماھیت ہے جو ماھو کے جواب میں واقع ہو اور شخص اور صنف ماھو کے جواب میں واقع نہیں ہوتے کیونکہ ماھو کے جواب میں صرف نوع، حد تام اور جنس واقع ہوتے ہیں۔

نوع حقیقی نوع اضافی کے مابین نسبت کے بارے میں ماتنؒ کا رجحان

یاد رکھیئے کہ مناطقہ متقدمین اور متاخرین کے درمیان نوع حقیقی اور نوع اضافی کے مابین نسبت کے بارے میں اختلاف ہے۔

مناطقہ متقدمین کا مسلک

مناطقہ متقدین کا مسلک یہ ہیکہ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے مابین عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی نوع حقیقی اخص مطلق ہے اور نوع اضافی اعم مطلق ہے اور عموم وخصوص مطلق میں دو مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور ایک مادہ افتراقی۔

پس یہاں بھی ایک مادہ اجتماع ہے جیسے انسان کہ یہ نوع حقیقی بھی ہے اور نوع اضافی بھی ہے اور مادہ افتراق جیسے حیوان کہ یہ نوع اضافی ہے لیکن نوع حقیقی نہیں ہے اور نوع حقیقی نوع اضافی کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت نہیں ہے اس لئے کہ مادہ افتراقی ثانی متحقق نہیں ہے۔

مناطقہ متاخرین کا مسلک

مناطقہ متاخرین کا مسلک یہ ہیکہ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور آپ جانتے ہیں کہ عموم وخصوص من وجہ میں تین مادے پائے جاتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادہ افتراقی۔

چنانچہ شارح نے اپنی عبارت فالنوع الاضافی دائما یکون اما نوعا حقیقیا مندرجا تحت جنس کالانسان تحت الحیوان سے مادہ اجتماعی بیان فرمایا ہے کہ انسان میں نوع حقیقی اور نوع اضافی دونوں پائی جارہی ہیں نوع حقیقی تو اس لئے کہ انسان مقول علی کثیرین متفقین فی جواب ماہو ہے اور نوع اضافی اس لئے کہ یہ انسان ایک اور جنس حیوان کے تحت داخل ہے لہذا حیوان کی نسبت اور اضافت کے لحاظ سے انسان نوع اضافی ہے۔

اور شارح نے اپنی عبارت ''واما جنسا مندرجا تحت جنس آخر کالحیوان سے مادہ افتراقی اول بیان فرمایا ہیکہ حیوان نوع اضافی ہے اسی لئے کہ حیوان خود جنس ہے اور دوسری جنس جسم نامی کے تحت داخل ہے پس حیوان، جسم نامی کی جانب اضافت کے لحاظ سے نوع اضافی ہے لیکن نوع حقیقی نہیں ہے کیونکہ

حیوان مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماہو نہیں ہے بلکہ مقول علی کثرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماہو ہے۔

اور شارح نے اپنی عبارت ویجوز ایضاً تحقق الحقیقی بدون الاضافی فیما اذا کان النوع بسیطاً لا جزء لہ حتی یکون جنساً سے مادہ افتراقی ثانی بیان فرمایا کہ ممکن ہے کوئی ایسا مادہ پایا جائے کہ جس میں نوع حقیقی بدون اضافی کے پایا جائے پس یہ مادہ افتراقی ثانی ہوگا۔ رہی یہ بات کہ مادہ کونسا ہوگا تو شارح نے فرمایا کہ وہ مادہ ایسی نوع بسیط ہونی چاہیے جس کا جزء نہ ہو اس لئے کہ جب جزء نہ ہوگا تو اس کی جنس بھی نہ ہوگی اور جب اس کی جنس نہ ہوگی تو وہ نوع بسیط اس جنس کے تحت داخل نہ ہوگیا ور جب نوع بسیط اس جنس کے تحت داخل نہ ہوگی تو وہ نوع بسیط، نوع حقیقی ہی رہے گی نوع اضافی نہ بنے گی۔ اور جب نوع اضافی نہ بنے گی تو یہ دوسرا مادہ افتراقی ہوگا جسمیں نوع حقیقی بدون نوع اضافی کے پائی جائے گی۔

لہذا جب مادہ افتراقی[1] ثانی ثابت ہوگیا تو یہ بات ثابت ہوگی کہ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے جیسا کہ متاخرین کا مسلک ہے اور ماتنؒ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے اور شارح نے حسب متن اسکی تشریح کر کے اشارۃً بتلایا کہ ماتنؒ کا رجحان متاخرین کے مسلک کی جانب ہے۔

---

(۱) متقدمین اور متاخرین کے اختلاف کا منشاء یہی ہیکہ متقدمین کے نزدیک ایسی کوئی نوع نہیں ہے جو بسیط ہو اس لئے وہ حضرات نوع حقیقی اور نوع اضافی کے مابین عموم وخصوص مطلق کی نسبت کے قائل ہیں اور متاخرین کے نزدیک نوع بسیط ہے جس کا مصداق نقطہ علی اختلاف الماتن والشارح یا واجب الوجود اور وحدت بالاتفاق ہے اس لئے وہ نوع حقیقی نوع اضافی کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت کے قائل ہیں۔

شرح تہذیب کے محشی کے بیان کے مطابق مناقشہ کی تقریریوں بھی ہوسکتی ہے کہ معارض کہے کہ جناب نقطہ کو بطور مثال پیش کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ہم نقطہ کے وجود کو نہیں مانتے جیسا کہ متکلمین کا مسلک ہیکہ نقطہ موجود نہیں ہے اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ نقطہ موجود ہے تو یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ نقطہ نوع حقیقی ہے اس لئے کہ نقطہ کا نوع حقیقی ہونا اسکے افراد کے متفق الحقائق ہونے پر موقوف ہے حالانکہ نقطہ کے افراد کا مختلف الحقائق ہونے کا احتمال موجود ہے اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ نقطہ کے افراد متفق الحقائق ہیں تو یہ احتمال ہے کہ افراد متفق الحقائق ہونے کے باوجود حقیقت میں نقطہ کے مخالف ہوں اور اگر حقیقت میں بھی نقطہ کے موافق تسلیم کر لئے جائیں تو ہم یہ بات نہیں مانتے کہ وہ نقطہ نوع اضافی نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ عرض کے تحت داخل ہے اور عرض نوع کیلئے بمنزلہ جنس کے ہے پس اپنی جنس کے اعتبار سے نقطہ نوع اضافی کی مثال بن سکتا ہے پس جب نقطہ میں اس قدر مناقشہ ہے تو اسکو فقط نوع حقیقی کی مثال میں پیش نہیں کرنا چاہیے۔

نقطہ کو بطور مثال پیش کرنے پر تبصرہ

ماتنؒ نے مادہ افتراقی ثانی کی مثال میں نقطہ کی مثال بیان فرمائی تھی۔ شارح نے اس مثال پر اپنے قول وقد مثل بالنقطہ وفیہ مناقشہ [1] سے تبصرہ فرمایا کہ نقطہ کو بطور مثال بیان کرنے میں مناقشہ ہے اور مناقشہ شارح کے اگلے قول میں آرہا ہے گویا کہ شارح دبے لفظوں میں کہنا چاہتے ہیں کہ نقطہ کو نوع حقیقی کی مثال میں پیش نہیں کرنا چاہیے جیسا کہ خود شارح نے ماقبل میں مادہ افتراقی ثانی عمومی اور احتمالی انداز میں بیان فرمایا لیکن کوئی مخصوص مثال بیان نہیں فرمائی۔

نوع حقیقی اور نوع اضافی کے مابین نسبت کے بارے میں شارح کا رجحان

نقطہ کی مثال پر شارح کے تبصرہ سے یہ وہم ہو رہا تھا کہ شاید شارح کے ہاں متقدمین کے مسلک کے مطابق نوع حقیقی اور نوع اضافی کے مابین عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے عموم وخصوص من وجہ کی نسبت نہیں ہے اس لئے کہ انہوں نے مادہ افتراقی ثانی یعنی نقطہ کو تسلیم نہیں کیا۔ تو شارح نے اپنے قول وبالجملۃ فالنسبۃ بینھما العموم من وجہ سے اپنے رجحان کو ظاہر فرمایا کہ ان کے ہاں بھی متاخرین اور ماتنؒ کے مسلک کے مطابق نوع حقیقی اور نوع اضافی کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور نقطہ کی مثال پر تبصرہ کرنے یا اسکو تسلیم نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت منتفی ہو کیونکہ مخصوص مثال انتفاء مطلوب کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہے۔

قولہ والنقطۃ اَلنُّقْطَۃُ طَرَفُ الْخَطِّ وَ الْخَطُّ طَرَفُ السَّطْحِ وَالسَّطْحُ طَرَفُ الْجِسْمِ فَالسَّطْحُ غَیْرُ مُنْقَسِمٍ فِیْ الْعُمْقِ وَالْخَطُّ غَیْرُ مُنْقَسِمٍ فِیْ الْعَرْضِ وَالْعُمْقِ وَالنُّقْطَۃُ غَیْرُ مُنْقَسِمَۃٍ فِیْ الطُّوْلِ وَالْعَرْضِ وَالْعُمْقِ فَھِیَ عَرَضٌ لَا یَقْبَلُ الْقِسْمَۃَ اَصْلاً وَاِذَا لَمْ تَقْبَلِ الْقِسْمَۃَ اَصْلاً لَمْ یَکُنْ لَھَا

(۱) مناقشہ ایسے اعتراض کو کہتے ہیں جو ادنی تامل سے ساقط ہو جاتا ہے یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ نقطہ کی مثال پر یہ اعتراض مذکور وارد ہوتا ہے لیکن مثال نقطہ ہی میں منحصر نہیں ہے مثال میں واجب الوجود اور وحدت کو پیش کیا جا سکتا ہے یہ نوع حقیقی ہیں اور نوع اضافی نہیں ہیں کیونکہ ان کیلئے جزء نہیں ہے اور جب جزء نہیں ہے تو جنس نہ ہوگی کیونکہ جنس جزء ہوتی ہے اور نوع اضافی کیلئے ضروری ہے کہ اس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو۔

جُزْءٌ فَلَا يَكُوْنُ لَهَا جِنْسٌ وَ فِيْهِ نَظَرٌ فَاِنَّ هٰذَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّهٗ لَا جُزْءَ لَهَا فِى الْخَارِجِ وَالْجِنْسُ لَيْسَ جُزْءً خَارِجِيًّا بَلْ هُوَمِنَ الْاَجْزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ فَجَازَ اَنْ يَكُوْنَ لِلنُّقْطَةِ جُزْءٌ عَقْلِىٌّ وَهُوَ جِنْسٌ لَهَا وَاِنْ لَمْ يَكُنْ لَّهَا جُزْءٌ فِى الْخَارِجِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول والنقطۃ میں نقطہ طرف خط ہے اور خط طرف سطح ہے اور سطح طرف جسم ہے پس سطح گہرائی میں تقسیم نہیں ہوتی اور خط چوڑائی اور گہرائی میں منقسم نہیں ہوتا اور نقطہ لمبائی چوڑائی اور گہرائی میں منقسم نہیں ہوتا پس (نقطہ) وہ عرض ہے جو بالکل (کسی جہت میں) تقسیم کو قبول نہیں کرتا اور جب وہ نقطہ قابل قسمت ہی نہیں تو اس کیلئے کوئی جزء بھی نہیں ہے (اور جب کوئی جزء نہیں ہے) تو اس (نقطہ) کیلئے کوئی جنس بھی نہیں ہے اور اس بات (کہ جب نقطہ کیلئے کوئی جزء نہیں ہے تو اس کے لئے جنس بھی نہیں ہے) میں نظر ہے کیونکہ یہ بات (کہ نقطہ خارج میں بالکل تقسیم قبول نہیں کرتا) اس پر دال ہے کہ نقطہ کا خارج میں کوئی جزء نہیں ہے اور جنس خارجی جزء نہیں ہے بلکہ وہ اجزاء عقلیہ میں سے ہے پس ممکن ہے کہ نقطہ کیلئے کوئی جزء عقلی ہو اور وہی (جزء عقلی) اس کیلئے جنس ہو اگر چہ اس نقطہ کیلئے خارج میں کوئی جزء نہیں ہے۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے تین باتوں کا بیان ہے:

۱-نقطہ کی تعریف، ۲-نقطہ کے نوع اضافی نہ ہونے پر دلیل، ۳-نقطہ کے نوع اضافی نہ ہونے پر مناقشہ۔

نقطہ کی تعریف

شارح نے فرمایا کہ نقطہ طرف خط ہے اور خط طرف سطح ہے اور سطح طرف جسم ہے اور جسم طول، عرض اور عمق تینوں جہات میں تقسیم کو قبول کرتا ہے اور سطح طول اور عرض میں تقسیم کو قبول کرتی ہے لیکن عمق میں تقسیم قبول نہیں کرتی اور خط صرف طول میں تقسیم کو قبول کرتا ہے عرض اور عمق میں تقسیم کو قبول نہیں کرتا اور نقط طول عرض اور عمق تینوں جہات میں تقسیم کو قبول نہیں کرتا پس اس تفصیل کے بعد سمجھئے کہ نقطہ وہ عرض ہے جو بالکل یعنی طول عرض اور عمق میں کسی طرح کی تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔

نقطہ کے نوع اضافی نہ ہونے پر دلیل

شارح نے نقطہ کے نوع اضافی نہ ہونے پر اپنے قول **واذا لم تقبل القسمة اصلاً لم یکن لها جزءٌ فلایکون لها جنسٌ** سے دلیل ذکر فرمائی ہے جسکا حاصل یہ ہیکہ نقطہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ جو کسی بھی جھت میں تقسیم کو قبول نہ کرے پس جب نقطہ غیر قابل تقسیم ہے تو معلوم ہوا کہ نقطہ کا کوئی جزء نہیں ہے اس لئے کہ جزء تقسیم کے نتیجہ میں ظاہر ہوتا ہے اور جب نقطہ کیلئے جزء نہیں ہے تو اس کیلئے جنس بھی نہیں کیونکہ جنس ماھیت کیلئے جزء ہوا کرتی ہے اور جس ماھیت کا جزء نہیں اس کیلئے جنس نہیں اور جب نقطہ کیلئے جنس نہیں ہے تو اس نقطہ کیساتھ دوسری ماھیت کو ملا کر ماھو سے سوال نہیں کیا جاسکتا اور جب ماھو سے سوال نہیں کیا جاسکتا تو جواب میں جنس کبھی واقع نہ ہوگی تو معلوم ہوا کہ نقطہ نوع حقیقی ہے لیکن عدم جزء اور جنس کی وجہ سے نوع اضافی نہیں ہے۔

نقطہ کے نوع اضافی نہ ہونے پر مناقشہ

شارح نے اپنے قول وفیہ نظر فان ھذا یدل الخ سے نقطہ کے نوع اضافی نہ ہونے پر اس مناقشہ کا تذکرہ فرمایا ہے جس کا قبل کے قول وفیہ مناقشۃ سے اشارہ فرمایا تھا

مناقشہ کا حاصل یہ ہے کہ جو تعریف آپ نے کی ہے اس تعریف کے لحاظ سے یہ بات تو ثابت ہوگئی کہ نقطہ کا کوئی جز خارجی نہیں ہوتا لیکن اس سے یہ بات تو ثابت نہیں ہوتی کہ اسکا کوئی جزء ذھنی بھی نہیں یعنی جزء خارجی کے انتفاء سے جزء ذھنی کا انتفاء لازم نہیں آتا لہذا ہوسکتا ہے کہ نقطے کا کوئی جزء ذھنی موجود ہو اور جنس بھی اجزائے ذہنیہ میں سے ہے اب اگر اسکو کسی دوسری ماھیت کیساتھ ملا کر ماھو کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب میں جنس واقع ہوسکتی ہے لہذا جب جنس واقع ہوسکتی ہے تو نقطہ نوع اضافی بھی ہوسکتا ہے پس اسکو فقط نوع حقیقی کی مثال کے طور پر پیش کرنا درست نہیں ہے۔

تمہید جواب: مناقشہ کے جواب سے قبل بطور تمہید دو باتیں ذھن نشین کر لیجئے۔

جزء خارجی اور جزء ذھنی کی تعریف

پہلی بات یہ ہیکہ جزء کی دو قسمیں ہیں: ۱- جزء خارجی ۲- جزء ذھنی

جزء خارجی: وہ جزء ہے جو وجود کل سے علیحدہ ہوسکے لیکن جزء کا عمل کل پر نہ ہوسکے جیسے

چائے، پانی، دودھ اور پتی کا کل ہے اور اسمیں پتی اور پانی علیحدہ ہو سکتے ہیں لیکن صرف پتی بولکر یا صرف پانی بولکر چائے مراد لینا صحیح نہیں ہے۔

جزء ذھنی: وہ جزء ہے جو وجود کل سے علیحدہ نہ ہو سکے لیکن جزء کا حمل کل پر ہو سکے جیسے حیوان ناطق کہ یہ انسان (کل) سے علیحدہ نہیں ہو سکتے لیکن صرف حیوان بولکر یا صرف ناطق بولکر انسان (کل) مراد لے سکتے ہیں یعنی اجزائے ذھنیہ کا کل پر حمل درست ہے چنا چہ کہا جاسکتا ہے انسان حیوان ہے، انسان ناطق ہے۔

اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذھینہ میں تغایر[1] اعتباری ہے

دوسری بات یہ ہیکہ اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذہنیہ میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے ذاتی تغایر نہیں ہے اور جب ذاتی تغائر نہیں ہے بلکہ اتحاد ہے تو اجزاء خارجیہ کا انتفاء اجزاء ذھنیہ کے انتفاء کو مستلزم ہے کیونکہ انتفاء احد المتحدین انتفاء متحد اخر کو مستلزم ہوتا ہے۔

مناقشہ کا جواب

مناقشہ کا جواب یہ ہیکہ یہ جو آپ کہہ رہے ہیں کہ ہوسکتا ہے نقطے کا کوئی جزء ذھنی ہو اور جنس بھی اجزاء ذھنیہ میں سے ہے اور جزء خارجی کے انتفاء سے جزء ذھنی کا انتفاء لازم نہیں آتا ہم کہتے ہیں کہ جزء خارجی اور جزء ذھنی کے درمیان ذاتی تو کوئی تغایر نہیں البتہ اعتباری فرق ہے تو جب ذاتی کوئی فرق نہیں تو لہذا اجزاء خارجیہ کے منتفی ہونے سے اجزاء ذھنیہ کا منتفی ہونا لازم آیا لہذا آپ کا یہ احتمال بیان کرنا کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی جزء ذہنی ہو اور جنس بھی اجزاء ذھنیہ میں سے ہے صحیح نہیں ہے پس نقطہ کا نہ جزء ذھنی ہے اور نہ ہی جزء خارجی ہے اور جب جزء نہیں تو جنس نہیں لہذا نقطہ صرف نوع حقیقی کی مثال ہے نوع اضافی کی مثال نہیں ہے۔

---

(۱) اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذھنیہ میں تغایر اعتباری ہے تغایر ذاتی نہیں ہے کیونکہ شئ کے اجزاء خارجیہ مادہ اور صورت میں اور اجزاء ذھنیہ جنس اور فصل ہیں پس جب مادہ کو بشرط شئ یعنی بشرط النوع کے درجہ میں لیا جائے تو وہ مادہ ہے اور اگر لا بشرط الشی ای النوع کے درجہ میں لیا جائے تو یہ جنس ہے اسی طرح جب صورت کو بشرط الشئ یعنی نوع کے درجہ میں لیا جائے تو یہ صورت ہے اور اگر لا بشرط شئ یعنی النوع کے درجہ میں لیا جائے تو یہ فصل ہے پس معلوم ہوا کہ اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذھنیہ میں ذاتا اتحاد ہے لیکن بشرط شئ اور لا بشرط شئ کے اعتبار سے فرق ہے اور اسی کا نام تغایر اعتباری ہے۔

قَوْلُهٗ تَتَرَتَّبُ مُتَصَاعِدَةً بِأَنْ يَّكُوْنَ التَّرَقِّي مِنَ الْخَاصِ اِلَى الْعَامِّ وَذٰلِكَ لِأَنَّ جِنْسَ الْجِنْسِ اَعَمُّ مِنَ الْجِنْسِ وَهٰكَذَا اِلٰى جِنْسٍ لَا جِنْسَ لَهٗ فَوْقَهٗ وَهُوَ الْعَالِي وَجِنْسُ الْأَجْنَاسِ كَالْجَوْهَرِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''تترتب متصاعدۃ'' میں متصاعدۃ کی صورت یہ ہے کہ خاص سے عام کی جانب ترقی ہو اور یہ (خصوص سے عام کی طرف ترقی) اس لئے جنس سے اس (جنس) کی۔

جنس عام ہوتی ہے اور اسی طرح یہ ترقی اس جنس تک ہوگی جس کیلئے اس کے اوپر کوئی جنس نہیں ہے اور یہی وہ (جنس) عالی ہے اور جنس الاجناس ہے جیسے جوہر۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے تین باتوں کا بیان ہے:

۱- اجناس کے متصاعدۃً ترتیب کی کیا صورت ہے؟

۲- اجناس میں ترتب متصاعدۃ کیوں ہے؟

۳- جنس عالی کی تعریف اور اس کی مثال

اجناس کے متصاعدۃً ترتیب کی کیا صورت ہے؟

اجناس کے متصاعدۃ ترتب کی صورت یہ ہیکہ جنس خاص سے جنس عام کی جانب ترقی ہو۔ مثلاً حیوان (جنس خاص) سے جسم نامی (جنس عام) کی جانب پھر جسم نامی (جنس خاص) سے جسم مطلق (جنس عام) کی جانب پھر جسم مطلق (جنس خاص) سے جوہر (جنس عام) کی طرف ترقی ہو۔

اجناس میں ترتب متصاعدۃ کیوں ہے؟

شارح نے اپنے قول وذلک لأن جنس الجنس یکون اعم من الجنس سے اجناس میں متصاعدۃ ترتب کی وجہ بیان فرمائی ہے جسکا حاصل یہ ہیکہ جنس میں عموم مقصود ہوتا ہے اور یہ عموم جنس خاص سے جنس عام کی طرف چڑھنے میں حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ جنس الجنس، جنس سے اعم ہوتی ہے مثلاً حیوان کی جنس جسم نامی حیوان (جنس خاص) سے عام ہے۔

جنس عالی کی تعریف اور اس کی مثال

شارح نے فرمایا کہ یہ ترقی من الخاص الی العام اس جنس تک ہوگی جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو پس اس بات سے جنس عالی کی تعریف معلوم ہوگئی کہ جنس عالی وہ جنس ہے جو تمام اجناس کے اوپر ہو اور اس کے اوپر کوئی اور جنس نہ ہو اور اس جنس عالی میں چونکہ سب سے زیادہ عموم ہوتا ہے اسی لئے اسکو جنس الاجناس کہا جاتا ہے اور اس کی مثال جوہر ہے۔

جنس متوسط کی تعریف

جنس عالی کی تعریف سے جنس متوسط کی یہ تعریف معلوم ہوگئی کہ وہ جنس جس کے اوپر بھی جنس ہو اور نیچے بھی جنس ہو اسکو جنس متوسط کہا جاتا ہے جیسے جسم نامی اور جسم مطلق۔

جنس سافل کی تعریف

جنس عالی کی تعریف سے تقابلاً جنس سافل کی یہ تعریف معلوم ہوئی کہ وہ جنس جو تمام اجناس کے نیچے ہو اور اس کے نیچے کوئی جنس نہ ہو اسکو جنس سافل کہا جاتا ہے جیسے حیوان اجناس کے متصاعدۃ '' ترتب سے معلوم ہوا کہ جنس کی تین قسمیں ہیں:

۱-جنس عالی (جنس الاجناس)، ۲-جنس متوسط، ۳-جنس سافل۔

قَوْلُهُ مُتَنَازِلَةً بِأَنْ يَكُوْنَ التَّنَزُّلُ مِنَ الْعَامِ اِلَى الْخَاصِ وَذٰلِكَ لِأَنَّ نَوْعَ النَّوْعِ يَكُوْنُ اَخَصَّ مِنَ النَّوْعِ وَهٰكَذَا اِلٰى نَوْعٍ لَا نَوْعَ لَهُ تَحْتَهُ وَهُوَ السَّافِلُ وَنَوْعُ الْاَنْوَاعِ كَالْاِنْسَانِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول متنازلۃ کی صورت یہ ہیکہ عام سے خاص کی جانب تنزل ہو اور یہ (عموم سے خصوص کی طرف تنزل) اس لئے کہ نوع سے اس (نوع) کی نوع خاص ہوئی ہے اور اسی طرح یہ (تنزل) اس نوع تک منتہی ہوگا جس کے نیچے اس کیلئے کوئی نوع نہیں ہے اور یہی نوع سافل اور نوع الانواع ہے جیسے انسان۔

شرح: شارح کی غرض اپنے اس قول سے تین باتوں کا بیان ہے۔

۱- انواع کے متنازلۃً ترتب کی کیا صورت ہے؟

۲- انواع میں ترتب متنازلۃً کیوں ہے؟

۳- نوع سافل کی تعریف اور اسکی مثال۔

انواع کے متنازلۃً ترتّب کی کیا صورت ہے؟

انواع کے متنازلۃً ترتب کی صورت یہ ہیکہ نوع عام سے نوع خاص کی طرف تنزل ہو مثلاً جسم مطلق (نوع عام) سے جسم نامی (نوع خاص) پھر جسم نامی (نوع عام) سے حیوان (نوع خاص) پھر (نوع عام) سے انسان (نوع خاص) کی طرف تنزل ہو۔

انواع میں ترتب متنازلۃً کیوں ہے؟

شارح نے اپنے قول وذلک لان نوع النوع یکون اخص من النوع سے انواع میں متنازلۃً کی وجہ بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہیکہ نوع میں خصوص مقصود ہوتا ہے اور یہ خصوص نوع عام سے نوع خاص کی جانب نزول کی صورت میں حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ نوع النوع، نوع سے اُخص ہوتی ہے مثلاً جسم مطلق کی نوع جسم نامی، جسم مطلق (نوع عام) سے خاص ہے۔

نوع سافل کی تعریف اور اسکی مثال

شارح نے فرمایا کہ یہ نزول من العام الی الخاص اس نوع تک جاری رہے گا جس کے نیچے کوئی اور نوع نہ ہو، پس اس بات سے نوع سافل کی تعریف معلوم ہوگئی کہ نوع سافل وہ نوع ہے جو تمام انواع کے نیچے ہو اور اسکے نیچے کوئی اور نوع نہ ہو اور اس نوع سافل میں چونکہ سب سے زیادہ خصوص ہوتا ہے اس لئے اسکو نوع الانواع کہا جاتا ہے اور اسکی مثال انسان ہے۔

نوع متوسط کی تعریف

نوع سافل کی تعریف سے نوع متوسط کی یہ تعریف معلوم ہوئی کہ وہ نوع جسکے اوپر بھی نوع ہو اور نیچے بھی نوع ہو اس کو نوع متوسط کہا جاتا ہے جیسے جسم نامی اور حیوان۔

نوع عالی کی تعریف

نوع سافل کی تعریف سے تقابلاً نوع عالی کی یہ تعریف معلوم ہوئی کہ وہ نوع جو تمام انواع کے اوپر ہو اور اس کے اوپر کوئی اور نوع نہ ہو اس کو نوع عالی کہا جاتا ہے جیسے جسم مطلق۔

انواع کے متنازلۂ ترتب سے معلوم ہوا کہ نوع کی تین قسمیں ہیں:

۱-نوع سافل (نوع الانواع) ۲- نوع متوسط ۳-نوع عالی

قَوْلُهٗ وَمَا بَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ اَیْ مَابَیْنَ الْعَالِیْ وَالسَّافِلِ فِیْ سِلْسِلَتَیِ الْاَنْوَاعِ وَالْاَجْنَاسِ تُسَمّٰی مُتَوَسِّطَاتٍ فَمَابَیْنَ الْجِنْسِ الْعَالِیْ وَالْجِنْسِ السَّافِلِ اَجْنَاسٌ مُتَوَسِّطَةٌ وَمَا بَیْنَ النَّوْعِ العَالِیْ وَالنَّوْعِ السَّافِلِ اَنْوَاعٌ مُتَوَسِّطَةٌ هٰذَا اِنْ رَجَعَ الضَّمِیْرُ اِلٰی مُجَرَّدِ العَالِیْ وَالسَّافِلِ وَاِنْ عَادَ اِلٰی الْجِنْسِ الْعَالِیْ وَالنَّوْعِ السَّافِلِ الْمَذْکُوْرَیْنِ صَرِیْحًا کَانَ الْمَعْنٰی مَا بَیْنَ الْجِنْسِ الْعَالِیْ وَالنَّوْعِ السَّافِلِ مُتَوَسِّطَاتٌ اِمَّا جِنْسٌ مُتَوَسِّطٌ فَقَطْ کَالنَّوْعِ الْعَالِیْ اَوْنَوْعٌ مُتَوَسِّطٌ **فَقَطْ** کَالْجِنْسِ السَّافِلِ اَوْجِنْسٌ مُتَوَسِّطٌ وَنَوْعٌ مُتَوَسِّطٌ **مَعاً** کَالْجِسْمِ النَّامِیْ ثُمَّ اعْلَمْ اَنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ یَتَعَرَّضْ لِلْجِنْسِ الْمُفْرَدِ وَالنَّوْعِ الْمُفْرَدِ اِمَّا لِاَنَّ الْکَلَامَ فِیْمَا یُتَرَتَّبُ وَالْمُفْرَدُ لَیْسَ دَاخِلاً فِیْ سِلْسِلَةِ التَّرْتِیْبِ وَاِمَّا لِعَدَمِ تَیَقُّنِ وُجُوْدِ .

ترجمہ: ماتنؒ کے قول وما بینھما متوسطات سے مراد یہ ہیکہ انواع اور اجناس (میں سے ہر ایک) کی سلسلہ ترتیب میں عالی اور سافل کے مابین متوسطات کہلاتے ہیں۔ پس جو جنس عالی اور جنس سافل کے درمیان ہیں وہ اجناس متوسطہ ہیں اور جو نوع عالی اور نوع سافل کے درمیان ہیں وہ انواع متوسطہ ہیں (یہ مطلب اس صورت میں ہوگا) اگر فقط عالی اور سافل کی جانب (بینھما میں ھما کی) ضمیر

لوٹے اور اگر اس جنس عالی اور نوع سافل کی جانب ضمیر (ھما) لوٹے جو صراحۃً (متن) میں مذکور ہیں تو (یہ) مطلب ہوگا کہ جو جنس عالی اور نوع سافل کے درمیان ہیں وہ متوسطات ہیں یا تو صرف جنس متوسط ہے جیسے نوع عالی (جسم مطلق) یا صرف نوع متوسط ہے جیسے جنس سافل (حیوان) یا ایک ساتھ جنس متوسط اور نوع متوسط ہے جیسے جسم نامی۔

پھر جان لیجئے کہ ماتنؒ نے جنس مفرد اور نوع مفرد کا تذکرہ نہیں چھیڑا اس لئے کہ کلام ان اجناس اور انواع میں چل رہا ہے جو مترتب ہوتی ہیں اور جنس مفرد اور نوع مفرد سلسلہ ترتیب میں داخل نہیں ہے اور یا (ماتنؒ) ان دونوں جنس مفرد اور نوع مفرد کے وجود کے غیر متیقن ہونیکی وجہ سے (ان کا تذکرہ نہیں فرمایا)۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے دو باتوں کا بیان ہے:

۱- وما بینھما متوسطات کی دو توجیہیں

۲- اجناس اور انواع کے تین مراتب میں انحصار پر اعتراض مقدر کے دو جواب

وما بینھما متوسطات کی دو توجیہیں

شارح نے فرمایا کہ بینھما میں ''ھما'' ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں جس کی وجہ سے عبارت کی دو توجیہیں ہونگی۔

پہلی توجیہ: اگر بینھما میں ''ھما'' ضمیر کے مرجع صرف عالی اور صرف سافل ہو تو اسکی توجیہ یہ ہوگی کہ جنس عالی اور جنس سافل اور اسی طرح نوع عالی اور نوع سافل کے درمیان جو کچھ ہیں وہ سارے کے سارے متوسطات ہیں جو ہم نے ابھی بیان کئے ہیں۔

دوسری توجیہ: اگر اس احتمال کو ترجیح دی جائے کہ اجناس کی جانب میں صراحۃً جنس عالی کا ذکر ہے اس لئے اس سے جنس عالی مراد لی جائے اور انواع کی جانب میں صراحۃً نوع سافل کا ذکر ہے اس لئے اس سے نوع سافل مراد لی جائے تو اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ جنس عالی اور نوع سافل کے درمیان جو کچھ ہیں وہ سارے کے سارے متوسطات ہیں تو اس صورت میں بعض متوسطات ایسے ہوں گے جو صرف جنس متوسط ہوگی اور بعض نوع متوسط اور جنس متوسط دونوں ہوگی صرف جنس متوسط کی مثال جیسے

جسم مطلق یہ صرف جنس متوسط ہے اس لئے کہ اس کے اوپر جنس (جوہر) موجود ہے اور نیچے جنس (جسم نامی) ہے لیکن نوع متوسط نہیں اس لئے کہ یہ نوع عالی ہے اور حیوان صرف نوع متوسط ہے اس لئے کہ اس کے اوپر نوع (جسم نامی) ہے اور نیچے نوع (انسان) ہے لیکن جنس متوسط نہیں ہے اس لئے کہ یہ جنس سافل ہے اور جسم نامی جنس متوسط ہے اس لئے کہ اس کے اوپر جنس (جسم مطلق) ہے اور نیچے جنس (حیوان) ہے اور نوع متوسط بھی ہے اس لئے کہ اس کے اوپر نوع عالی جسم مطلق ہے اور نیچے نوع (حیوان) ہے۔

جنس مفرد اور نوع مفرد کی تعریف

اجناس اور انواع کے تین مراتب میں انحصار پر اعتراض مقدر کے تذکرہ سے قبل نوع مفرد اور جنس مفرد کی تعریف ملاحظہ ہو:

جنس مفرد: وہ جنس ہے جسکے اوپر بھی کوئی جنس نہ ہو اور نیچے بھی کوئی جنس نہ ہو اسکی مثال عقل فرض کی گئی ہے اس کیلئے یہ فرض کیا گیا ہے کہ اس کے اوپر جوہر ہے وہ جنس نہیں ہے بلکہ عرض عام ہے اور عقل کے نیچے عقول عشرہ ہیں وہ بھی اجناس نہیں بلکہ انواع ہیں اسی لئے عقل جنس مفرد ہے نہ اسکے اوپر جنس ہے اور نہ اسکے نیچے جنس ہے۔

نوع مفرد: وہ نوع ہے جس کے اوپر بھی کوئی نوع نہ ہو اور نیچے بھی کوئی نوع نہ ہو اسکی مثال بھی عقل فرض کی گئی ہے مگر اس کیلئے یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ جوہر عقل کیلئے جنس ہے نوع نہیں اور عقل کے تحت عقول عشرہ ہیں جو اشخاص ہیں انواع نہیں اسلئے اس فرض کے بعد عقل ایسی نوع ہوئی جسکے اوپر کوئی نوع نہیں اور نہ اسکے نیچے کوئی نوع ہے۔

اجناس اور انواع کے تین مراتب میں انحصار پر اعتراض مقدر

اعتراض مقدر کی تقریر یہ ہیکہ ماتنؒ نے اجناس اور انواع کے مراتب تین (عالی، متوسط، سافل) میں منحصر کئے ہیں اور چوتھا مرتبہ جنس مفرد اور نوع مفرد کو بیان نہیں فرمایا حالانکہ دیگر حضرات مثلاً صاحب رسالہ شمسیہ نے اجناس اور انواع کے چار مراتب ۱-عالی، ۲-متوسط، ۳-سافل، ۴-مفرد بیان کئے ہیں۔

اعتراض مقدر کے دو جواب

شارح نے اس اعتراض مقدر کے دو جواب ذکر فرمائے ہیں:

پہلا جواب: یہ ہیکہ ماتنؒ کا مقصد ایسے اجناس اور انواع کے مراتب بیان کرنا ہے جن میں ترتیب خاص سے عام کی طرف ہو جیسے اجناس میں ہے اور یا ترتیب عام سے خاص کی طرف ہو جیسے انواع میں ہے اور جنس مفرد اور نوع مفرد میں یہ ترتیب جاری نہیں ہوگی۔

دوسرا جواب: یہ ہیکہ جنس مفرد اور نوع مفرد کا وجود ہی متیقن نہیں اور اس کی مثال بھی فرضی ہے پس جنکا وجود ہی متیقن نہیں ان میں کیا ترتیب بیان کی جائے۔

اَلثَّالِثُ اَلْفَصْلُ وَهُوَ الْمَقُوْلُ عَلَى الشَّيْءِ فِيْ جَوَابِ اَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ فَاِنْ مَيَّزَهٗ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِي الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ فَقَرِيْبٌ وَاِلَّا فَبَعِيْدٌ وَاِذَا نُسِبَ اِلٰى مَايُمَيِّزُهٗ فَمُقَوِّمٌ وَاِلٰى مَايُمَيِّزُ عَنْهُ فَمُقَسِّمٌ وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِيْ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ وَلَا عَكْسَ وَالْمُقَسِّمُ بِالْعَكْسِ

ترجمہ: (کلیات خمس میں سے) تیسری (کلی) فصل ہے اور (فصل) وہ (کلی ہے) جو کسی شی پر ای شی ھو فی ذاتہ کے جواب میں محمول ہو پس اگر وہ فصل اس چیز کو اسکی جنس قریب میں شریک ماھیات سے تمیز دے تو (فصل) فصل قریب ہے ورنہ (یعنی اگر وہ فصل اسی چیز کو اسکی جنس قریب میں شریک ماھیات سے تمیز نہ دے بلکہ جنس بعید میں شریک ماھیات سے تمیز دے) تو وہ (فصل) فصل بعید ہے اور جب فصل اسی چیز کی طرف منسوب ہو جس کو وہ تمیز دیتی ہے تو (وہ فصل اس ممیّز کے اعتبار سے) مقوم ہے اور (جب فصل منسوب ہو) اس چیز کی طرف جس سے تمیز دیتی ہے تو (وہ فصل) مقسم ہے اور جو (فصل) عالی کیلئے مقوم ہے وہ سافل کیلئے مقوم ہے اور (اسکا) عکس نہیں (یعنی جو فصل سافل کیلئے مقسم ہے وہ عالی کیلئے مقوم ہے) اور مقسم (مقوم کے) برعکس ہے (یعنی جو فصل سافل کیلئے مقسم ہے وہ عالی کیلئے مقسم ہے لیکن جو عالی کیلئے مقسم ہے ضروری نہیں کہ وہ سافل کیلئے مقسم)۔

متن کی تشریح

فصل کا بیان

ماتنؒ کلیات خمس میں سے تیسری کلی فصل کا بیان فرمارہے ہیں فصل کے بارے میں ماتنؒ نے پانچ باتیں بیان فرمائی ہیں:

۱-فصل کی تعریف،۲-ممیّز عنہ (جنس) کے اعتبار سے فصل کی دو قسمیں،۳-ممیّز (انواع) اور ممیّز عنہ (جنس) کے اعتبار سے فصل کے دو نام،۴-فصل مقوم کے بارے میں ضابطہ،۵-فصل مقسم کے بارے میں ضابطہ۔

فصل کی تعریف

ماتنؒ نے فصل کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ھوالمقول علی الشی فی جواب ای شی ءھو فی ذاتہٖ یعنی فصل وہ کلی ہے جو شی پر ای شی ھو فی ذاتہٖ کے سوال کے جواب میں بولی جائے

فصل کی تعریف میں قیود کے فوائد

فصل کی تعریف میں تین قیود احترازیہ ہیں:

پہلی قید: المقول علی الشی کے ذریعہ کلیات فرضیہ سے احتراز ہوگیا کیونکہ کلیات فرضیہ شی نہیں بلکہ لاشی ہے۔

دوسری قید: فی جواب ای شی ھو کے ذریعہ جنس، نوع اور عرض عام سے احتراز ہوگیا کیونکہ جنس اور نوع ماھو کے جواب میں بولے جاتے ہیں اور عرض عام نہ ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے اور نہ ہی ای شی ھو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔

تیسری قید: فی ذاتہٖ کی قید کے ذریعہ خاصہ سے احتراز ہوگیا کیونکہ خاصہ ای شی ھو فی عَرَضِہٖ کے جواب میں بولی جاتی ہے۔

ممیّز عنہ (جنس) کے اعتبار سے فصل کی دو قسمیں

یاد رکھئے کہ جنس، فصل کیلئے ممیّز عنہ ہے کیونکہ فصل ماھیت کو اسکی جنس میں دیگر مشارکات سے تمیز دیتی ہے پس ممیّز عنہ (جنس) کے اعتبار سے فصل کی دو قسمیں ہیں: ۱- فصل قریب، ۲-فصل بعید

فصل قریب

وہ فصل ہے جو ماھیت کو اس کی جنس قریب میں شریک ماھیات سے تمیز دے جیسے ناطق ماھیت (انسان) کو اس کی جنس قریب (حیوان) میں شریک ماھیات مثلاً بقر اور غنم وغیرہ سے تمیز دیتا ہے۔

فصل بعید

وہ فصل ہے جو ماھیت کو اس کی جنس بعید میں شریک ماھیات سے تمیز دے جیسے حساس ماھیت (انسان) اسکی جنس بعید (جسم نامی) میں شریک ماھیات مثلاً شجر اور نبات وغیرہ سے تمیز دیتا ہے۔

ممیّز (نوع) ممیّز عنہ (جنس) کے اعتبار سے فصل کے دو نام

خوب سمجھ لیجئے کہ فصل کا کام ماھیت کو تمیز دینا ہے یعنی فصل نوع کو جنس سے تمیز دیتی ہے تو نوع فصل کیلئے ممیّز ہوئی اور جنس ممیّز عنہ ہوئی۔ پس فصل کی نسبت ممیّز (نوع) کی بانب بھی ہوتی ہے اور ممیّز عنہ (جنس) کی جانب بھی ہوتی ہے لہذا اس نسبت کے لحاظ سے فصل کے دو نام ہیں:

۱۔ فصل مقوم، ۲۔ فصل مقسم

فصل مقوم: جب فصل کی نسبت اسکے ممیّز (نوع) کی طرف کی جائے تو وہ فصل مقوم کہلاتی ہے جیسے: ناطق (فصل) انسان (نوع) کیلئے مقوم ہے۔

فصل مقسم: جب فصل کی نسبت اسکے ممیّز عنہ (جنس) کی طرف کی جائے تو وہ فصل مقسم کہلاتی ہے جیسے ناطق (فصل) حیوان (جنس) کیلئے مقسم ہے یعنی حیوان کو دو قسموں اور غیر ناطق میں تقسیم کرتا ہے۔

فصل مقوم کے بارے میں ضابطہ

ماتنؒ نے فصل مقوم کے بارے میں یہ ضابطہ بیان فرمایا ہے کہ ہر وہ فصل جو عالی کیلئے مقوم ہو وہ سافل کیلئے ضرور مقوم ہوگا لیکن اسکا عکس ضروری نہیں یعنی ہر وہ فصل جو سافل کیلئے مقوم ہو وہ عالی کیلئے بھی مقوم ہو یہ ضروری نہیں۔

فصل مقسم کے بارے میں ضابطہ

ماتنؒ نے فصل مقسم کے بارے میں یہ ضابطہ بیان فرمایا ہے کہ مقسم مقوم کا عکس ہے یعنی ہر وہ فصل جو سافل کیلئے مقسم ہو وہ عالی کیلئے ضرور مقسم ہوگا لیکن ہر وہ فصل جو عالی کیلئے مقسم ہو ضروری نہیں کہ وہ سافل کیلئے بھی مقسم ہو، فصل مقوم اور مقسم کے بارے میں شارح نے سیر حاصل بحث فرمائی ہے لہذا متن کی تشریح میں اسی قدر پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

قَوْلُهٗ اَیُّ شَیْءٍ اِعْلَمْ اَنَّ کَلِمَةَ اَیٍّ مَوْضُوْعَةٌ فِیْ الْاَصْلِ لِیُطْلَبَ بِهَامَا یُمَیِّزُ الشَّیْءَ عَمَّا یُشَارِکُهٗ فِیْمَا اُضِیْفَ اِلَیْهِ هٰذِهِ الْکَلِمَةُ مَثَلاً اِذَابَصُرْتَ شَیْئاً مِنْ بَعِیْدٍ وَ تَیَقَّنْتَ اَنَّهٗ حَیَوَانٌ لٰکِنْ تَرَدَّدْتَ فِیْ اَنَّهٗ هَلْ هُوَاِنْسَانٌ اَوْفَرَسٌ اَوْ غَیْرُ هُمَا تَقُوْلُ اَیُّ حَیَوَانٍ هٰذَا فَیُجَابُ عَنْهُ بِمَایُخَصِّصُهٗ وَیُمَیِّزُهٗ عَنْ مُشَارِکَاتِهٖ فِیْ الْحَیَوَانِ اِذَاعَرَفْتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ اِذَا قُلْنَا الْاِنْسَانُ اَیُّ شَیْءٍ هُوَ فِیْ ذَاتِهٖ کَا نَ الْمَطْلُوْبُ ذَاتِیًّا مِنْ ذَاتِیَّاتِ الْاِنْسَانِ یُمَیِّزُهٗ عَمَّا یُشَارِکُهٗ فِی الشَّیْئِیَّةِ فَیَصِحُّ اَنْ یُجَابَ بِاَنَّهٗ حَیَوَانٌ نَاطِقٌ کَمَا یَصِحُّ اَنْ یُجَابَ بِاَنَّهٗ نَاطِقٌ فَیَلْزَمُ صِحَّةُ وُقُوْعِ الْحَدِّ فِیْ جَوَا بِ اَیُّ شَیْءٍ وَاَیْضاً یَلْزَمُ اَنْ لَّا یَکُوْنَ تَعْرِیْفُ الْفَصْلِ مَا نِعاً لِصِدْقِهٖ عَلَیٰ الْحَدِّ وَهٰذَا مِمَّا اسْتَشْکَلَهُ الْاِمَامُ الرَّازِیُّ فِیْ هٰذَاالْمَقَامِ وَاَجَابَ عَنْ هٰذَا صَاحِبُ الْمُحَاکَمَاتِ بِاَنَّ مَعْنیٰ اَیٍّ وَاِنْ کَانَ بِحَسْبِ اللُّغَةِ طَلَبُ الْمُمَیِّزِ مُطْلَقًا لٰکِنَّ اَرْبَابَ الْعُقُوْلِ اِصْطَلَحُوْا عَلیٰ اَنَّهٗ لِطَلَبِ مُمَیِّزٍ لاَ یَکُوْنُ مَقُوْلاً فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ وَبِهٰذَا یَخْرُجُ الْحَدُّ وَالْجِنْسُ اَیْضاً وَلِلْمُحَقِّقِ الطُّوْسِیِّ هٰهُنَا مَسْلَکٌ اٰخَرُ اَدَقُّ وَاَتْقَنُ وَهُوَاَنَّا لَانَسْئَلُ عَنِ الْفَصْلِ اِلَّابَعْدَاَنْ نَعْلَمَ اَنَّ لِشَیْءٍ جِنْساً بِنَاءً عَلیٰ اَنَّ

مَالَا جِنْسَ لَهُ لَافَصْلَ لَهُ وَاِذَاعَلِمْنَا الشَّیْءَ بِالْجِنْسِ فَنَطْلُبُ مَا یُمَیِّزُهُ عَنِ الْمُشَارِکَاتِ فِی ذٰلِکَ الْجِنْسِ فَنَقُوْلُ الْاِنْسَانُ اَیُّ حَیَوَانٍ هُوَ فِیْ ذَاتِهٖ فَتَعَیَّنَ الْجَوَابُ بِالنَّاطِقِ لَا غَیْرَ فَکَلِمَةُ شَیْءٍ فِی التَّعْرِیْفِ کِنَایَةٌ عَنِ الْجِنْسِ الْمَعْلُوْمِ الَّذِیْ یَطْلُبُ مَا یُمَیِّزُ الشَّیْءَ عَنِ الْمُشَارِکَاتِ فِیْ ذٰلِکَ الْجِنْسِ وَحِیْنَئِذٍ یَنْدَفِعُ الْاِشْکَالُ بِحَذَا فِیْرِهٖ .

ترجمہ: جان لیجئے کہ ماتنؒ کے قول ای شئ میں کلمہ اَیّ اس ممیز کیلئے وضع کیا گیا ہے جو شی کو اس کلمہ ایّ کے مضاف الیہ میں شرکاء سے تمیز دیدے مثلاً آپ نے دور سے کوئی چیز دیکھی اور یقین کرلیا کہ وہ چیز حیوان ہے لیکن آپکو تردّد ہوا اس بات میں کہ کیا وہ چیز انسان ہے یا گھوڑا ہے یا ان دونوں کے علاوہ کوئی اور چیز ہے (چنانچہ) آپ سوال کرتے ہیں کہ ایک ''اَیُّ حیوان ھذا؟'' تو جواب دیا جاتا ہے اس ممیّز کے ذریعہ جو اس شی کو حیوانیت میں اسکے شرکاء سے خاص کردے اور ممتاز کردے۔ اور جب آپ نے یہ (کلمۂ ایّ کا موضوع لہ) جان لیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب ہم الانسان ایّ شی ھو فی ذاتہ کہیں تو انسان کی ذاتیات میں سے ایسی ذاتی مطلوب ہوتی ہے جو انسان کو شیئیت میں اسکے شرکاء سے ممتاز کردے۔ پس حیوان ناطق سے بھی اس سوال کا جواب دیا جانا صحیح ہوگا جیسا کہ ناطق سے جواب دینا صحیح ہے۔ تو ایّ شی ھو فی ذاتہ کے جواب میں حد کے وقوع کا صحیح ہونا لازم آئیگا نیز فصل کی تعریف کے حد تام پر صدق کی وجہ سے فصل کی تعریف کا مانع عن دخول الغیر نہ ہونا لازم آئیگا اور یہ وہ اشکال ہے جو امام رازی نے اس مقام میں وارد کیا ہے اور صاحبِ محاکمات نے جواب دیا ہے کہ ایّ کا معنی اگرچہ لغت اعتبار سے مطلق ممیّز کی طلب ہے لیکن ارباب معقول نے یہ اصطلاح مقرر کی ہے کہ ایّ سے ایسا ممیّز طلب کیا جائیگا جو ماھو کے جواب میں بولا جائے اور اس قید (لا یکون مقولا فی جواب ماھو) سے حد اور جنس (فصل کی تعریف سے) خارج ہوگئے۔

اور محقق طوسی کا یہاں ایک اور انتہائی دقیق اور انتہائی مضبوط مسلک ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم فصل کے بارے میں سوال نہیں کرتے مگر یہ جان لینے کے بعد کہ شی کیلئے کوئی جنس ہے بناء کرتے ہوئے اس (قاعدہ) پر کہ جس شی کیلئے جنس نہیں اس کیلئے فصل بھی نہیں اور جب ہم شی کو بذریعہ جنس جان لیتے ہیں

تو وہ ممیّز طلب کرتے ہیں جو اس شی کو اس جنس میں اسکے شرکاء سے تمیز دیدے چنانچہ ہم سوال کرتے ہیں کہ الانسان ایّ حیوان ھوفی ذاتہ پس (اسکا) جواب صرف ناطق کے ذریعہ متعین ہے پس کلمہ شی فصل کی تعریف (ای شی ھوفی ذاتہ) میں اس جنس معلوم سے کنایہ ہے جسمیں وہ ممیّز مطلوب ہے جو ماھیت کو اسی جنس میں اسکے شرکاء سے تمیز دیدے پس اب اشکال اپنے تمام گوشوں سے اُکھڑ گیا۔

شرح

شارح کی اس قول سے چار اغراض وابستہ ہیں:

۱- بطور تمہید اعتراض کلمہ ایّ کے موضوع لہ کا بیان

۲- امام رازی کی جانب سے فصل کی تعریف پر اعتراض

۳- صاحب محاکمات کی جانب سے جواب اعتراض

۴- محقق طوسی کی جانب سے جواب اعتراض

کلمہ اَیّ کے موضوع لہ کا بیان

شارح نے اعتراض کی تمہید کے طور پر کلمہ ایّ کا موضوع لہ بیان فرمایا ہے جسکا حاصل یہ ہیکہ کلمہ ایّ کو ایسے ممیّز کو طلب کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے جو شی کو ان (مشارکات ماھیات) سے تمیز دے جو شی کیساتھ کلمہ ایّ کے مضاف الیہ (یعنی جنس) میں شریک ہیں مثلاً آپ نے دور سے کوئی چیز دیکھی تو آپ کو یقین ہیکہ وہ حیوان ہے لیکن اس بات میں تردّد ہے کہ کونسا حیوان ہے تو آپ نے کہا (ایّ حیوان ھذا) تو اس سوال کا مطلب یہ ہیکہ آپ ایسا ممیّز طلب کررہے ہیں جو شی کو ان ماھیات سے تمیز دیدے جو اسکے ساتھ حیوانیت میں شریک ہیں۔ پس جواب میں ناطق واقع ہوگا کیونکہ ناطق اس ماھیت کو حیوانیت میں اسکے دیگر مشارکات (جو غیر ناطق ہیں) تمیز دیتا ہے۔

امام رازیؒ کی جانب سے فصل کی تعریف پر اعتراض

امام رازیؒ کی جانب سے فصل کی تعریف پر یہ اعتراض ہے کہ فصل کی تعریف میں دو خرابیاں لازم آرہی ہیں:

(۱) فصل کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہیں ہے کیونکہ یہ تعریف حدتام اور جنس دونوں پر صادق آرہی ہے۔

(۲) خلط لازم آرہا ہے اور خلط کا مطلب یہ ہیکہ ای شی ھوفی ذاتہ کے جواب میں فصل اور حدتام دونوں کا واقع ہونا صحیح ہوگیا جس سے ان دونوں کا مخلوط ہونا لازم آیا حالانکہ حدتام مرکب ہے اور فصل مفرد ہے۔

رہی یہ بات کہ یہ دونوں خرابیاں کس طرح لازم آرہی ہیں تو وہ اس طرح کہ مثلاً جب ہم انسان کے بارے میں پوچھیں ''الانسان ای شی ھوفی ذاتہ'' تو اس کا مطلب یہ ہیکہ تم انسان کے ذاتیات میں ایسی ذاتی بتاؤ جو انسان کو تمیز دیدے ان مشارکات سے جو انسان کیساتھ شیئیت میں شریک ہیں تو اس کے جواب میں فصل بھی واقع ہوسکتی ہے یعنی ہم ناطق بھی کہہ سکتے ہیں اور اسی طرح حدتام (حیوان ناطق) بھی کہہ سکتے ہیں اور اسی طرح جنس یعنی حیوان بھی کہہ سکتے ہیں تو اس سے معلوم ہو کہ فصل کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اس لیے کہ یہ جنس اور حدتام دونوں پر صادق آرہی ہے اور خلط کی خرابی بھی ظاہر ہے کہ حدتام اور جنس ای شی ھوفی ذاتہ کے جواب میں واقع ہوئے تو اس وقوع کی وجہ سے یہ فصل کے ساتھ مخلوط ہوگئے۔ حالانکہ حدتام اور جنس تو ماہو کے جواب میں واقع ہوتے ہیں۔ کمامرّ

صاحب محاکمات کی جانب سے جواب اعتراض

صاحب محاکمات کی جانب سے جواب یہ ہیکہ یہ بات درست ہے کہ کلمہ ای اگرچہ باعتبار لغت مطلق ممیز کو طلب کرنے کیلئے آتا ہے چاہے وہ جس درجے کا بھی ہو لیکن منطقی حضرات اس بات پر متفق ہو چکے ہیں کہ کلمہ ''ای'' اس ممیز کو طلب کرنے کیلئے آتا ہے جو ماہو کے جواب واقع نہ ہوسکے اور جنس اور حدتام ماہو کے جواب میں واقع ہوتے ہیں اس وجہ سے وہ خود بخود اس تعریف سے نکل گئے۔ نیز اس سے خلط کی خرابی بھی دور ہوگئی کیونکہ حدتام اور جنس کا وقوع ای شی ھوفی ذاتہ کے جواب میں مناطقہ کی اصطلاح کے مطابق واقع نہیں ہوتے۔

محقق طوسی کیجانب سے جواب اعتراض

محقق طوسی کے جواب کو سمجھنے کیلئے یہ ضابطہ ذھن میں رکھئے کہ جس شی کی جنس ہو اس کی فصل بھی ہو گی اور جس شی کی جنس نہ ہو اسکی فصل بھی نہ ہوگی۔

اب محقق طوسی کی جانب سے جواب یہ ہیکہ ہم کسی شئ کی فصل کے بارے میں اس وقت سوال کریں گے جس کی جنس ہمیں پہلے سے معلوم ہو لہذا جب ہم انسان کیلئے ذاتی ممیّز دریافت کرینگے تو یہ دریافت اس وقت ہو سکے گی جب ہمیں انسان کی جنس حیوان معلوم ہو کیونکہ تمیز مشارکات جنسیہ سے ہوتی ہے اور جب جنس معلوم نہ ہو تو مشارکات جنسیہ بھی معلوم نہ ہوں گے تو ہم سوال کریں گے کہ الانسان ای حیوان ھو فی ذاتہ تو اب جواب میں (ناطق) صرف فصل ہی متعین ہے جنس یا حد تام جواب میں نہ آئیگی کیونکہ وہ تو پہلے سے معلوم ہیں اگر دوبارہ ان ہی کے بارے میں سوال ہو تو تحصیل حاصل لازم آئیگی جو باطل ہے پس اس جواب سے عدم مانعیت عن دخول الغیر اور خلط دونوں خرابیاں دور ہوگئیں کیونکہ جب فصل ہی جواب میں متعین ہے تو حد تام اور جنس ای شی ھو فی ذاتہ کے جواب میں واقع نہ ہونگے اور جب واقع نہ ہونگے تو ان پر فصل کی تعریف صادق آئی اور نہ ہی یہ فصل کے ساتھ مخلوط ہوئے۔

شارح نے محقق طوسی کے جواب پر تبصرہ فرمایا ہیکہ انکا جواب ادق (۱) اور اتقن (۲) ہے۔

امام رازی کی جانب سے اعتراض کی دوسری تقریر

محشی نے فرمایا کہ مناسب یہ ہیکہ امام رازی کے اعتراض کی تقریریوں کی جائے کہ یہ جو آپ کہہ رہے ہیں کہ ''کلمہ ای'' طلب ممیّز کیلئے آتا ہے تو اس ممیّز سے کونسا ممیّز مراد ہے ممیّز تام یا ناقص اگر کہتے

---

(۱) ادق ہونیکی وجہ یہ ہیکہ اس جواب میں فصل کی حقیقت کا اور طالب فصل کا لحاظ کیا گیا ہے فصل کی حقیقت کا لحاظ اس طرح کیا گیا کہ فصل کے معنی ہیں ''جدا کرنا'' ''ممتاز کرنا'' اس سے معلوم ہوا کہ دوسرے سے ممتاز کرنے والی شان فصل کو حاصل ہے اور حد تام کی حقیقت میں یہ معنی ملحوظ نہیں تو پھر اسکو ممیّز کا منصب کس طرح دیا جا سکتا ہے اور فصل سے جو مطلوب حاصل ہوتا ہے حد تام سے وہ بات کہاں پیدا ہو سکتی ہے۔

اور طالب فصل کا لحاظ اس طرح کیا گیا ہے کہ فصل یعنی دوسری اشیاء سے کسی شی کو ممتاز کرنے کی طلب اس وقت پیدا ہوتی ہے جبکہ شرکت کا علم ہو اور شرکت کا علم جنس سے ہوتا ہے تو جب جنس کا علم فصل کے لانے سے پہلے ہو چکا ہے تو پھر جواب میں اسکو فصل کیساتھ لانیکی کیا ضرورت ہے؟ اور جب فصل کیساتھ جنس نہ ہوگی تو حد تام کا وجود ہی نہ ہوگا کیونکہ حد تام جنس اور فصل کا مجموعہ ہوتی ہے اس پوری تفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ ای شی ھو فی ذاتہ کے جواب میں صرف فصل واقع ہوگی اور حد تام واقع نہ ہوگی۔

(۲) صاحب محاکمات کے جواب کے مقابلہ میں محقق طوسی کا جواب اتقن ہے کیونکہ صاحب محاکمات نے اپنے جواب میں مناطقہ کی اصطلاح کا سہارا لیا ہے اور اصطلاح غلط بھی ہو سکتی ہے اور جب اصطلاح غلط ہوگی تو جواب بھی غلط ہوگا اور محقق طوسی نے اصطلاح کا سہارا نہیں لیا ہے۔

ہو کہ ممیّز سے مراد تام ہے تب بھی اعتراض وارد ہوتا ہے اور اگر کہتے ہو کہ ممیّز سے مراد ناقص ہے تب بھی اعتراض وارد ہوتا ہے، اگر کہتے ہو کہ ممیّز تام مراد ہے تو اعتراض یہ ہیکہ فصل بعید فصل کی تعریف سے خارج ہو جاتی ہے اسلیئے کہ وہ ممیّز تام نہیں ہوتی۔ اور اگر کہتے ہو کہ ممیّز ناقص مراد ہے تو پھر اعتراض یہ ہیکہ جنس اور حد تام بھی فصل کی تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ فی الجملہ ممیّز ہیں۔

جواب: اعتراض کا جواب یہ ہیکہ ممیّز سے مراد مفرد تمیز بالذات فی الجملہ ہے مفرد کہنے سے حد تام نکل گیا اسلیئے کہ وہ مرکب ہوتا ہے اور بالذات کہنے سے جنس نکل گیا اسلیئے کہ وہ فصل کے واسطے سے تمیز دیتا ہے بالذات نہیں دیتا اور فصل بعید کو داخل کرنے کیلئے ہم نے فی الجملہ پڑھا دیا۔

قَوْلُهٗ فَقَرِيْبٌ كَالنَّاطِقِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاِنْسَانِ حَيْثُ مَيَّزَهٗ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِيْ جِنْسِهِ الْقَرِيْبِ وَهُوَ الْحَيَوَانُ قَوْلُهٗ فَبَعِيْدٌ كَالْحَسَّاسِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاِنْسَانِ حَيْثُ مَيَّزَهٗ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِيْ الْجِنْسِ الْبَعِيْدِ وَهُوَ الْجِسْمُ النَّامِيُ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول جنس قریب (کی مثال) جیسے انسان کی نسبت سے ناطق کیونکہ یہ انسان کو اسکی جنس قریب یعنی حیوان میں مشارکات سے تمیز دیتا ہے۔

اور ماتنؒ کے قول جنس بعید (کی مثال) جیسے انسان کی نسبت سے حساس کیونکہ یہ انسان کو اسکی جنس بعید یعنی جسم نامی میں مشارکات سے تمیز دیتا ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دو قول مذکور ہیں پہلے قول سے شارح کی غرض جنس قریب کی مثال دینا مقصود ہے اور دوسرے قول سے جنس بعید کی مثال دینا مقصود ہے اور اسکی وضاحت متن کی تشریح میں ہو چکی ہے۔

قَوْلُهٗ وَاِذَانُسِبَ آہ اَلْفَصْلُ لَهٗ نِسْبَةٌ اِلَى الْمَاهِيَةِ الَّتِىْ هُوَ مُخَصِّصٌ وَمُمَيِّزٌ لَهَا وَنِسْبَةٌ اِلَى الْجِنْسِ الَّذِىْ يُمَيِّزُ الْمَاهِيَةَ عَنْهُ مِنْ بَيْنِ اَفْرَادِهٖ فَهُوَ بِالْاِعْتِبَارِ الْاَوَّلِ يُسَمّٰى مُقَوِّمًا لِاَنَّهٗ جُزْءُ الْمَاهِيَةِ وَمُحَصِّلٌ لَهَا وَبِالْاِعْتِبَارِ الثَّانِىْ يُسَمّٰى مُقَسِّمًا لِاَنَّهٗ بِانْضِمَامِهٖ اِلٰى هٰذَا الْجِنْسِ وُجُوْدًا يُحَصِّلُ قِسْمًا وَعَدَمًا يُحَصِّلُ قِسْمًا اٰخَرَ كَمَا تَرٰى فِىْ تَقْسِيْمِ الْحَيَوَانِ اِلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ وَاِلَى الْحَيَوَانِ الْغَيْرِ النَّاطِقِ .

ترجمہ: ماتنؒ کا قول واذا نسب آہ فصل کی ایک نسبت اس ماہیۃ کی جانب ہے جس کیلئے وہ فصل ممیز ہے اور ایک نسبت اس جنس کی جانب ہے جس جنس کے افراد کے درمیان سے فصل ماھیت کو تمیز دیتی ہے پس پہلی اعتبار سے وہ فصل مقوم کہلاتی ہے اسلیئے کہ وہ (فصل) ماھیت کی جزء ہے اور اس کیلئے محصل (حاصل کرنے والی) ہے اور دوسری نسبت کے اعتبار سے وہ فصل مقسم کہلاتی ہے اس لئے کہ وہ فصل اس جنس کے ساتھ وجوداً ملنے سے ایک قسم بناتی ہے اور عدماً ایک اور قسم بناتی ہے جیسا کہ آپ حیوان کی حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کی جانب تقسیم میں دیکھ رہے ہیں۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے مقوم اور مقسم کی وجہ تسمیہ بتلانی ہے۔

مقوم کی وجہ تسمیہ

فصل کو مقوم اس لئے کہتے ہیں کہ وہ نوع کی قوام یعنی حقیقت میں داخل ہوتا ہے جیسے ناطق (فصل) انسان (نوع) کی حقیقت (حیوان ناطق) میں داخل ہے۔

مقسم کی وجہ تسمیہ

مقسم کے معنی میں تقسیم کرنے والا چونکہ فصل بھی جنس کو دو قسموں (۱) وجودی (۲) عدمی میں تقسیم کرتا ہے اس وجہ سے فصل کو مقسم کہتے ہیں۔ جیسے ناطق (فصل) حیوان (جنس) کو دو قسموں (۱) حیوان ناطق (وجوداً) اور (۲) حیوان غیر ناطق (عدماً) میں تقسیم کرتا ہے۔

قَوْلُهٗ وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِیْ اَلَّامُ لِلْاِسْتِغْرَاقِ اَیْ کُلُّ فَصْلٍ مُقَوِّمٍ لِلْعَالِیْ فَهُوَ فَصْلٌ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ لِاَنَّ مُقَوِّمَ الْعَالِیْ جُزْءُ لِلْعَالِیْ وَالْعَالِیْ جُزْءٌ لِلسَّافِلِ وَجُزْءُ الْجُزْءِ جُزْءٌ فَمُقَوِّمُ الْعَالِیْ جُزْءٌ لِلسَّافِلِ ثُمَّ اِنَّهٗ یُمَیِّزُ السَّافِلَ عَنْ کُلِّ مَا یُمَیِّزُ الْعَالِیْ عَنْهُ فَیَکُوْنُ جُزْءٌ مُمَیِّزًا لَهٗ وَهُوَ الْمَعْنِیُّ بِالْمُقَوِّمِ وَلْیُعْلَمْ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْعَالِیْ هٰهُنَا کُلُّ جِنْسٍ اَوْ نَوْعٍ یَکُوْنُ فَوْقَ اٰخَرَ سَوَاءٌ کَانَ فَوْقَهٗ اٰخَرُ اَوْلَمْ یَکُنْ وَکَذَا الْمُرَادُ بِالسَّافِلِ کُلُّ جِنْسٍ اَوْنَوْعٍ یَکُوْنُ تَحْتَ اٰخَرَ سَوَاءٌ کَانَ تَحْتَهٗ اٰخَرُ اَوْلَا حَتّٰی اَنَّ الْجِنْسَ الْمُتَوَسِّطَ عَالٍ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی مَا تَحْتَهٗ وَسَافِلٌ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی مَافَوْقَهٗ .

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''والمقوم للعالی'' میں ''المقوم'' میں لام استغراق کیلئے ہے یعنی ہر وہ فصل جو عالی کیلئے مقوم ہے تو وہ سافل کیلئے فصل مقوم ہے اسلیئے کہ عالی کا مقوم عالی کا جزء ہے اور عالی سافل کا جزء ہے اور جزء کا جزء ''جزء'' ہوتا ہے لہذا عالی کا مقوم سافل کا جزء ہوتا ہے۔

پھر وہ فصل سافل کو ہر اس چیز سے تمیز دیتی ہے جس سے عالی کو تمیز دیتی ہے پس وہ فصل سافل کیلئے جزء ممیز ہوگی اور مقوم سے یہی (جزء ممیز) مراد ہے اور جاننا چاہیے کہ یہاں عالی سے مراد ہر وہ جنس یا نوع ہے جو دوسری (جنس یا نوع) کے اوپر ہو خواہ اسکے اوپر دوسری (جنس یا نوع) ہو یا نہ ہو اور اسی طرح سافل سے مراد ہر وہ جنس یا نوع ہے جو دوسری (جنس یا نوع) کے نیچے ہو خواہ اس کے نیچے دوسری (نوع یا جنس) ہو یا نہ ہو یہاں تک کہ جنس متوسط اپنے ماتحت کے اعتبار سے عالی ہے اور اپنے مافوق کے اعتبار سے سافل ہے۔

شرح

ماقبل میں متن کی تشریح میں فصل مقوم کے بارے میں ایک ضابطہ بیان کیا گیا تھا جسمیں ماتنؒ نے دو دعوے فرمائے تھے ایک ایجابی دعویٰ تھا اور وہ یہ ہے کہ ہر وہ فصل جو عالی کیلئے مقوم ہو تو وہ سافل کیلئے بھی مقوم ہوگی اور دوسرا سلبی دعویٰ تھا اور وہ یہ ہے کہ ہر وہ فصل جو سافل کیلئے مقوم ہو ضروری نہیں کہ وہ عالی کیلئے بھی مقوم ہو اب سمجھئے کہ شارح کی غرض اپنے اس قول سے چار باتوں کا بیان ہے:

۱-ایجابی دعوی موجیہ کلیہ کیوں ہے؟ ۲-ایجابی دعوی کی دلیل کیا ہے؟
۳-مقوم سے کیا مراد ہے؟ ۴-ایجابی دعوی میں عالی اور سافل سے کیا مراد ہے۔

ایجابی دعویٰ موجیہ کلیہ کیوں ہے؟

شارح نے فرمایا کہ ماتن کے قول ''المقوم للعالی مقوم للسافل'' میں المقوم میں الف لام استغراق کیلئے ہے لہذا تقدیر عبارت ہوگی کل فصل مقوم للعالی فھو فصل مقوم للسافل تو الف لام برائے استغراق سے بھی موجیہ کلیہ کا حرف سور ہے جیسا کہ لفظ کل موجیہ کلیہ کا حرف سور ہے۔

ایجابی دعویٰ کی دلیل کیا ہے؟

شارح کی ذکر کردہ دلیل سے قبل ایک ضابطہ ذھن میں رکھئے کہ جزء الجزء جزء (جزء کا جزء جزء ہوتا ہے) اب سمجھئے کہ شارح نے شکل اول کے ذریعہ ایجابی دعوی کی دلیل ذکر فرمائی ہے۔

صغریٰ: مقوم العالی جزء للعالی کبریٰ: والعالی جزء للسافل
موضوع محمول موضوع محمول

حد اوسط

نتیجہ فمقوم العالی جزء للسافل

اس دلیل سے ثابت ہوا کہ ہر وہ فصل جو عالی کیلئے مقوم ہو وہ سافل کیلئے بھی مقوم ہوگی

مقوّم سے کیا مراد ہے؟

شارح نے اپنے قول '' ثم انه يميز السافل عن كل ما يميز العالی عنه فيكون جزء مميزا له وهو المعنی با لمقوم'' سے بیان فرمایا کہ مقوم سے مراد وہ جزء ہے جو عالی کیلئے ممیّز ہو پس جب عالی کیلئے ممیّز ہوگا تو سافل کیلئے بھی ممیّز ہوگا جیسے حساس (فصل) عالی (یعنی حیوان) کیلئے اس کے ماسوا نباتات اور جمادات وغیرہ سے ممیّز ہوگا تو سافل (انسان) کیلئے بھی ممیّز ہے کیونکہ حساس حیوان کا جزء ہے اسلیئے کہ حیوان کی حقیقت ہے ہو جسم نامی حساس متحرک بالارادہ۔ اور حیوان انسان کا جزء ہے اسلیئے کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے لہذا احساس جو حیوان کا جزء ہے تو وہ انسان کا بھی جزء ہے لان جزء الجزء جزء۔

ایجابی دعوی میں عالی اور سافل سے کیا مراد ہے؟

شارح نے اپنے قول "ولیعلم ان المراد با لعالی ھھنا" سے بتلایا کہ ایجابی دعوی میں عالی سے مراد ہر وہ جنس یا نوع ہے جو دوسری جنس یا نوع کے اوپر ہو خواہ اس کے اوپر دوسری جنس یا نوع ہو اور خواہ نہ ہو اور اسی طرح سافل سے مراد ہر وہ جنس یا نوع ہے جو دوسری جنس یا نوع کے نیچے ہو خواہ اسکے نیچے دوسری جنس یا نوع ہو اور خواہ نہ ہو پس جنس متوسط مثلاً جسم نامی اپنے ماتحت حیوان کے اعتبار سے عالی ہے اور اپنے مافوق جسم مطلق کے اعتبار سے سافل ہے۔

قَوْلُهُ وَلَا عَكْس اَیْ کُلِیًّا بِمَعْنیٰ اَنَّهٗ کُلُّ مَا هُوَ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ مُقَوِّمًا لِلْعَالِیْ فَاِنَّ النَّاطِقَ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ الَّذِیْ هُوَ الْاِنْسَانُ وَلَیْسَ مُقَوِّمًا لِلْعَالِیْ الَّذِیْ هُوَ الْحَیْوَانُ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ولاعکس سے عکس کلی مراد ہے بایں معنی کہ ہر سافل کے مقوم کا عالی کیلئے مقوم ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ناطق اس سافل کیلئے مقوم ہے جو انسان ہے اور اس عالی کیلئے مقوم نہیں جو حیوان ہے۔

شرح: شارح کی غرض اپنے اس قول سے ماتنؒ کے قول ولاعکس پر اعتراض مقدر کا جواب ذکر فرمانا لیکن اعتراض جواب سے قبل بطور تمہید عکس لغوی اور عکس منطقی میں فرق سمجھئے۔

عکس لغوی اور عکس منطقی میں فرق

عکس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) عکس لغوی (۲) عکس منطقی اور ان میں فرق یہ ہیکہ عکس لغوی میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہی آتا ہے جبکہ عکس منطقی میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا بلکہ موجبہ جزئیہ آتا ہے۔

لاعکس پر اعتراض مقدر

اعتراض یہ ہیکہ ماتنؒ نے کہا وہ فصل جو عالی کیلئے مقوم ہوگی وہ سافل کیلئے بھی مقوم ہوگی لیکن اسکا عکس نہیں تو ماتنؒ نے اس کے عکس کی نفی کردی یعنی موجبہ کلیہ کے عکس موجبہ جزئیہ کی نفی کردی وہ عکس یہ ہے بعض فصل جو سافل کیلئے مقوم ہو وہ عالی کیلئے بھی مقوم ہوگی حالانکہ یہ صحیح نہیں کیونکہ حساس یہ انسان کیلئے مقوم ہے اور اپنے اوپر حیوان جسم نامی سب کیلئے مقوم ہے۔

جواب: جواب یہ ہیکہ یہاں پر ماتنؒ نے عکس منطقی کی نفی نہیں کی ہے بلکہ عکس لغوی کی نفی کی ہے اور عکس لغوی موجبہ کلیہ کا موجبہ کلیہ آتا ہے یعنی ہر وہ فصل جو سافل کیلئے مقوم ہو وہ عالی کیلئے ضرور مقوم ہوگی اسکی نفی کی ہے اور یہ صحیح ہے کیونکہ ناطق سافل (انسان) کیلئے مقوم ہے لیکن انسان سے عالی (حیوان) کیلئے مقوم نہیں ہے۔

قَوْلُهٗ وَالْمُقَسِّمَ بِالْعَكْسِ اَیْ كُلُّ مُقَسِمٍ لِلسَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِیْ وَلَاعَكْسَ اَیْ كُلِیًّا اَمَّاالْاَوَّلُ فَلِاَنَّ السَّافِلَ قِسْمٌ مِنَ الْعَالِیْ فَكُلُّ فَصْلٍ حَصَّلَ لِلسَّافِلِ قِسْمًا فَقَدْ حَصَّلَ لِلْعَالِیْ قِسْمًا لِاَنَّ قِسْمَ الْقِسْمِ قِسْمٌ وَاَمَّا الثَّانِیْ فَلِاَنَّ الْحَسَّاسَ مَثَلاً مُقَسِّمٌ لِلْعَالِیْ الَّذِیْ هُوَ الْجِسْمُ النَّامِیُّ وَلَیْسَ مُقَسِّمًا لِلسَّافِلِ الَّذِیْ هُوَالْحَیْوَانُ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول والمقسم بالعکس سے مراد یہ ہیکہ ہر وہ فصل جو سافل کیلئے مقسم ہے وہ عالی کیلئے مقسم ہے اور اس کا (باعتبار لغت) کلی عکس نہیں (یعنی ضروری نہیں کہ ہر وہ فصل جو عالی کیلئے مقسم ہو وہ سافل کیلئے بھی مقسم ہو) رہا پہلا دعویٰ (یعنی کل مقسم للسافل مقسم للعالی) تو اسلئے کہ سافل عالی کی قسم ہے پس ہر وہ فصل جس نے سافل کیلئے قسم حاصل کی تو یقیناً اس نے عالی کیلئے بھی ایک قسم حاصل کی اسلئے کہ قسم کی قسم قسم ہوتی ہے اور رہا دوسرا دعوی (یعنی لیس کل مقسم للعالی مقسما للسافل) تو اسلئے کہ مثلاً حساس اس عالی کیلئے مقسم ہے جو جسم نامی ہے اور اس سافل کیلئے مقسم نہیں جو حیوان ہے۔

شرح

ماقبل میں متن کی تشریح میں کہا گیا تھا کہ ماتنؒ نے اپنے قول والمقسم بالعکس سے فصل مقسم کے بارے میں ایک ضابطہ بیان فرمایا ہے اور ضابطہ میں دو دعوے کیے گئے تھے۔

۱- ایجابی دعوی ۲- سلبی دعوی۔

اب سمجھئے کہ شارح کی غرض اپنے اس قول سے چار باتوں کا بیان ہے۔:

۱-ایجابی دعوی کیا ہے؟ ۲-سلبی دعوٰی کیا ہے؟
۳-ایجابی دعویٰ کی دلیل ۴-سلبی دعویٰ کی دلیل

ایجابی دعوی کیا ہے؟

شارح نے کل مقسم للسافل مقسم للعالی سے یہ ایجابی دعوی بیان کیا ہے کہ ہر وہ فصل جو سافل کیلئے مقسم ہوگی وہ عالی کیلئے بھی مقسم ہوگی۔

سلبی دعوی کیا ہے؟

شارح نے ولاعکس ای کلیاً سے یہ سلبی دعوی بیان فرمایا ہے کہ ہر وہ فصل جو عالی مقسم ہو ضروری نہیں کہ وہ سافل کیلئے بھی مقسم ہو۔

ایجابی دعوی کی دلیل کیا ہے؟

شارح نے اما الاول الخ سے ایجابی دعوی کی دلیل بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہیکہ سافل عالی کا قسم ہے اور ہر وہ فصل جو سافل کیلئے قسم حاصل کرتا ہے وہ عالی کیلئے بھی قسم حاصل کریگا اسلیئے کہ قاعدہ معروف ہے قسم القسم قسم پس ناطق سافل (حیوان) کیلئے مقسم ہے تو عالی (جسم نامی جسم مطلق اور جوہر) بھی مقسم ہے۔

سلبی دعوی کی دلیل کیا ہے؟

شارح ن اما الثانی الخ سے سلبی دعوی کی دلیل بیان فرمائی جسکا حاصل یہ ہیکہ مثلاً حساس (فصل) عالی (جسم نامی) کیلئے مقسم ہے لیکن سافل (حیوان) کیلئے مقسم نہیں ہے کیونکہ حیوان کا کوئی فرد غیر حساس نہیں ہے البتہ جسم نامی کے کچھ افراد یعنی حیوانات حساس ہیں اور کچھ افراد یعنی نباتات غیر حساس ہیں لہذا احساس کو جسم نامی کا مقسم کہا جا سکتا ہے اور حیوان کا مقسم نہیں کہا جا سکتا۔



اَلرَّابِعُ اَلْخَاصَّةُ وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُوْلُ عَلٰی مَاتَحْتَ حَقِیْقَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ

(کلیات خمس میں سے) چوتھی (کلی) خاصہ ہے اور (خاصہ) وہ کلی عرضی ہے جو ماہیت سے خارج ہے (اور) صرف ایک ہی حقیقت کے ماتحت افراد پر محمول ہو۔

متن کی تشریح

خاصہ کا بیان

مذکورہ عبارت میں ماتنؒ کلیات خمس میں سے چوتھی کلی خاصہ کی تعریف فرمارہے ہیں۔

خاصہ کی تعریف

ماتنؒ نے خاصہ کی یہ تعریف فرمائی ھوالخارج المقول علی ماتحت حقیقۃ واحدۃ فقط یعنی خاصہ وہ کلی عرضی ہے جو خارج از ماھیت ہے اور جو صرف ایک ہی حقیقت کے تحت داخل افراد پر محمول ہو جیسے ضاحک کہ یہ ایک ہی حقیقت مثلاً انسان کے ماتحت افراد زید، امین، عمرو، اور بکر وغیرہ محمول ہوتی ہے۔

خاصہ کی تعریف میں قیود کے فوائد

خاصہ کی تعریف میں دو قیود احتراز یہ ہیں:

پہلی قید: الخارج ہے اور اسکے ذریعہ جنس نوع اور فصل سے احتراز ہو گیا کیونکہ یہ تینوں ماھیت سے خارج نہیں ہوتیں بلکہ ماھیت میں داخل ہوتی ہیں۔

دوسری قید: "المقول علی ماتحت حقیقۃ واحدۃ فقط" ہے اسکے ذریعہ عرض عام سے احتراز ہو گیا کیونکہ عرض عام مختلف حقیقتوں کے افراد کو شامل ہوتی ہے۔

قَوْلُهٗ وَهُوَ الْخَارِجُ اَیِ الْکُلِّیُ الْخَارِجُ فَاِنَّ الْمُقَسِّمَ مُعْتَبَرٌ فِیْ جَمِیْعِ مَفْهُوْمَاتِ الْاَقْسَامِ اِعْلَمْ اَنَّ الْخَاصَّةَ تَنْقَسِمُ اِلٰی خَاصَّةٍ شَامِلَةٍ لِجَمِیْعِ مَا هِیَ خَاصَّةٌ لَهٗ کَالْکَاتِبِ بِالْقُوَّةِ لِلْاِنْسَانِ وَاِلٰی غَیْرِ شَامِلَةٍ لِجَمِیْعِ اَفْرَادِهٖ کَالْکَاتِبِ بِالْفِعْلِ لِلْاِنْسَانِ .

ترجمہ: ماتنؒ کے قول الخارج سے مراد کلی خارج ہے کیونکہ اقسام کی تمام مفہومات میں مقسم ملحوظ ہوتا ہے اور جان لیجئے کہ خاصہ منقسم ہوتی ہے اس خاصہ کی جانب جو اپنے ان تمام افراد کو شامل ہو جنکے لیے یہ خاصہ ہے۔ جیسے انسان کیلئے کاتب بالقوہ اور (یہ خاصہ منقسم ہوتی ہے) اس خاصہ کی جانب جو اپنے تمام اَفراد کو شامل نہ ہو جیسے انسان کیلئے کاتب بالفعل۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے دو باتوں کو بیان ہے:

۱- خاصہ کی طرف ''ھو'' (مذکور کی ضمیر) لوٹانے پر اعتراض مقدر کا جواب

۲- خاصہ کی دو قسمیں۔

خاصہ کیطرف ''ھو'' ضمیر لوٹانے پر اعتراض مقدر

اعتراض: اعتراض یہ ہیکہ لفظ خاصہ مونث ہے کیونکہ اس میں تاء تانیث ہے اور ''ھوالخارج'' میں ''ھو'' ضمیر مذکر ہے پس راجع اور مرجع میں تذکیر و تانیث کے اعتبار سے مطابقت نہیں ہے۔

جواب: ''ھو'' ضمیر خاصہ کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ لفظ ''الکلی'' کی جانب راجع ہے جو کہ مقدر ہے پس مرجع (الکلی) اور راجع (ھو) ضمیر میں مطابقت ہے کیونکہ دونوں مذکر ہیں۔

رہی یہ بات کہ لفظ ''الکلی'' کی تقدیر پر کیا قرینہ ہے! تو اس کے بارے میں شارح نے فرمایا کہ خاصہ کلی کی قسم ہے اور کلی مقسم ہے اور مقسم اقسام کی تمام مفہومات میں ملحوظ ہوا کرتا ہے۔

خاصہ کی دو قسمیں

خاصہ کی دو قسمیں ہیں: ۱- خاصہ شاملہ، ۲- خاصہ غیر شاملہ

ان دونوں قسموں کی تعریف سمجھنے سے قبل یہ بات ذھن میں رکھئے کہ خاصہ میں جن اُفراد کو عارض ہوتی ہے ان کو ذوالخاصہ کہتے ہیں۔

خاصہ شاملہ

اگر خاصہ، ذوالخاصہ کے تمام افراد میں پائی جائے تو اسے خاصہ شاملہ کہتے ہیں جیسے کاتب بالقوہ، کہ یہ ذوالخاصہ یعنی انسان کے تمام افراد کے اندر پایا جاتا ہے۔

خاصہ غیر شاملہ

اگر خاصہ، ذوالخاصہ کے تمام افراد کے اندر نہ پائی جائے بلکہ بعض افراد میں پائی جائے تو اسے خاصہ غیر شاملہ کہتے ہیں۔ جیسے کاتب بالفعل کہ یہ ذوالخاصہ انسان کے تمام افراد کے اندر نہیں پایا جاتا بلکہ بعض افراد کے اندر پایا جاتا ہے کیونکہ انسان کے بہت کم افراد کاتب ہیں باقی سب غیر کاتب ہیں۔

قَوْلُهٗ حَقِيْقَةٍ وَاحِدَةٍ نَوْعِيَّةٍ اَوْ جِنْسِيَّةٍ فَالْاَوَّلُ خَاصَّةُ النَّوْعِ وَالثَّانِيْ خَاصَّةُ الْجِنْسِ فَالْمَاشِيْ خَاصَّةٌ لِلْحَيَوَانِ وَعَرَضٌ عَامٌّ لِلْاِنْسَانِ فَافْهَمْ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول میں حقیقت واحدۃ نوعیہ ہو یا جنسیہ ہو پس پہلی خاصہ نوع ہے اور دوسری خاصہ جنس ہے پس ماشی حیوان کیلئے خاصہ اور انسان کیلئے عرض عام ہے خوب سمجھ لیجئے۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے دو ہیں:

۱- خاصہ کی تعریف پر عدم مانعیت کے اعتراض مقدر کا جواب

۲- فافھم سے خاصہ اور عرض عام کے مابین اجماع پر اعتراض جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

خاصہ کی تعریف پر عدم مانعیت کا اعتراض مقدر

اعتراض یہ ہیکہ آپ کے خاصہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ یہ عرض عام پر بھی صادق آتی ہے اسلئے کہ جس طرح ضاحک ایک حقیقت کے افراد یعنی حقیقت انسانیہ کے افراد کے ساتھ خاص ہے اسی طرح ماش بھی ایک حقیقت یعنی حقیقت حیوانیہ کے افراد کے ساتھ خاص ہے تو پھر دونوں میں کیا فرق ہیں؟

تمہید جواب

جواب سے قبل بطور تمہید سمجھئے کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں: ۱- خاصۃ النوع ۲- خاصۃ الجنس

خاصۃ النوع

اگر خاصہ حقیقت نوعیہ کو عارض ہو تو وہ خاصۃ النوع کہلاتا ہے جیسے ضاحک (خاصہ) انسان (حقیقت نوعیہ) کو عارض ہے پس ضاحک خاصۃ النوع ہے۔

خاصۃ الجنس

اگر خاصہ حقیقت جنسیہ کو عارض ہو تو وہ خاصۃ الجنس کہلاتا ہے جیسے ماشی (خاصہ) حیوان (حقیقت جنسیہ) کو عارض ہے پس ماشی خاصۃ الجنس ہے۔

جواب: خاصہ پر عدم مانعیت کے اعتراض کا جواب یہ ہیکہ خاصہ کی تعریف میں حقیقت واحدۃ میں تعمیم ہے خواہ وہ حقیقت نوعیہ ہو اور خواہ وہ حقیقت جنسیہ ہو پس ماشی اگرچہ انسان کیلئے عرض عام ہے لیکن حیوان کیلئے خاصۃ الجنس ہے کیونکہ حیوان حقیقت جنسیہ ہے اور جو خاصہ حقیقت جنسیہ کو عارض ہو وہ خاصۃ الجنس کہلاتی ہے۔

خاصہ اور عرض عام کے مابین اجتماع پر اعتراض

اعتراض کی تقریر یہ ہیکہ آیا خاصہ اور عرض عام باہم متباین ہیں یا نہیں اگر متباین ہیں پھر ایک ہی مادہ یعنی ماشی میں دونوں کس طرح جمع ہو گئے اور اگر باہم متباین نہیں ہیں تو پھر انکو کلی کی اقسام میں شمار کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اقسام کا باہم متباین ہونا ضروری ہے۔

جواب: ہم پہلی شق کا اعتبار کرتے ہیں کہ خاصہ اور عرض عام باہم متباین ہیں رہا یہ اعتراض کہ پھر ایک ہی مادہ یعنی ماشی میں دونوں کیوں جمع ہو گئے تو اسکا جواب یہ ہیکہ ایک مادہ میں ایک ہی جہت سے متباینین کا جمع ہونا درست نہیں ہے اور اگر دو جہتوں سے جمع ہو جائے تو اسمیں کوئی مضائقہ نہیں ہے جیسے ایک آدمی کا ایک ہی جہت سے باپ اور بیٹا ہونا محال ہے لیکن اگر ایک جہت سے باپ ہو اور دوسری جہت سے بیٹا ہو تو اسمیں کوئی اشکال نہیں پس اسی طرح ماشی میں بھی خاصہ اور عرض عام کا اجتماع دو جہتوں سے ہے اور وہ اس طرح کہ ماشی حیوانیت کی جہت سے خاصہ ہے اور انسانیت کی جہت سے عرض عام ہے لہذا اعتراض لازم نہیں آیا۔

اَلْخَامِس اَلْعَرَضُ الْعَام وهو الخارج المقول عليها وعلى غيرها

(کلیات خمسہ میں سے) پانچویں کلی عرض عام ہے اور (عرض عام) وہ کلی عرضی ہے جو ماھیت سے خارج ہے (اور) جو ایک ہی حقیقت اور اس کے غیر پر محمول ہو۔

متن کی تشریح

عرض عام کا بیان

ماتنؒ کلیات خمس میں پانچویں کلی عرض عام کی تعریف فرمارہے ہیں:۔

عرض عام کی تعریف

ماتنؒ نے عرض عام کی تعریف ان الفاظ سے بیان فرمائی ہے ھوالخارج المقول علیھا وعلی غیرھا یعنی وہ کلی عرضی جو ماھیت سے خارج ہو اور حقیقت واحدہ اور اسکی غیر پر محمول ہو جیسے ماشی کہ یہ انسان کی حقیقت سے خارج ہے اور حقیقت انسان کے علاوہ دیگر حقائق حیوانیہ غنم اور بقر وغیرہ کو بھی شامل ہے۔

عرض عام کی تعریف میں قیود کے فوائد

عرض عام کی تعریف میں دو قیود احتراز یہ ہیں:۔

پہلی قید: الخارج ہے اور اسکے ذریعہ جنس نوع فصل سے احتراز ہو گیا اسلیئے کہ یہ تینوں کلیاں داخل ذات ہیں نہ کہ خارج ذات؛

دوسری قید: وعلی غیرھا ہے اور اسکے ذریعہ خاصہ سے احتراز ہو گیا کیونکہ خاصہ ایک ہی حقیقت پر محمول ہوتی ہے اسلیئے غیر پر محمول نہیں ہوتی:۔

قَوْلُهُ وَعَلَىٰ غَيْرِهَا كَالْمَاشِيْ فَإِنَّهُ يُقَالُ عَلَىٰ حَقِيْقَةِ الْإِنْسَانِ وَعَلَىٰ غَيْرِهَا مِنَ الْحَقَائِقِ الْحَيَوَانِيَّةِ.

ترجمہ: ماتنؒ کا قول وعلی غیرھا (عرض عام کی مثال) جیسے ماشی کہ وہ انسان کی حقیقت اور انسان کی حقیقت کے علاوہ (دیگر) حقائق حیوانیہ پر محمول ہوتی ہے

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے عرض عام کی مثال ذکر کرنا مقصود ہے جو متن کی تشریح میں ذکر کردی گئی ہے۔

وَكُلٌّ مِنْهُمَا اِنِ امْتَنَعَ انْفِكَاكُهُ عَنِ الشَّيْءِ فَلَازِمٌ بِالنَّظَرِ اِلَى الْمَاهِيَةِ اَوِالْوُجُوْدِ بَيِّنٌ يَلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ اَوْ مِنْ تَصَوُّرِهِمَا الْجَزْمُ بِاللُّزُوْمِ غَيْرُ بَيِّنٍ بِخِلَافِهِ وَاِلَّا فَعَرَضٌ مُفَارِقٌ يَدُوْمُ اَوْ يَزُوْلُ بِسُرْعَةٍ اَوْبُطُوْءٍ

ترجمہ: خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک اگر شی سے اسکا جدا ہونا محال ہو تو وہ (خاصہ اور عرض عام) ماھیت یا وجود کے لحاظ سے لازم ہے (اور یہ لازم) بین ہوگا (اگر) ملزوم کے تصور سے اسکا تصور لازم آئے یا دونوں (لازم اور ملزوم) کے تصور سے لزوم کا یقین (حاصل ہو) اور غیر بین اس (بین) کے برخلاف ہے (یعنی اگر ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور نہ ہو یا لازم وملزوم دونوں کے تصور سے لزوم کا یقین حاصل نہ ہو تو وہ لازم غیر بین ہے) وگرنہ (یعنی اگر خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کا شی سے جدا ہونا محال نہ ہو بلکہ جدا ہونا ممکن ہو) تو وہ (خاصہ اور عرض عام) عرض مفارق ہے خواہ (وہ عرض مفارق) دائم ہو اور خواہ زائل بسرعت یا بدیر ہو۔

متن کی تشریح

چھ تقسیمات کا بیان

ماتنؒ نے مذکورہ عبارت میں چھ تقسیمات بیان فرمائی ہیں:

پہلی تقسیم:

انفکاک اور عدم انفکاک کے اعتبار سے خاصہ اور عرض عام کی تقسیم

ماتنؒ نے انفکاک اور عدم انفکاک کے اعتبار سے خاصہ اور عرض عام کی تقسیم بیان فرمائی ہے اور پہلی تقسیم کو ماتنؒ نے اس عبارت میں بیان فرمایا ہے ''وکل منھما ان امتنع انفکاکہ عن الشی فلازم والا فعرض مفارق اس عبارت میں ماتنؒ نے خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں:

۱-عرض لازم ۲-عرض مفارق

عرض لازم کی تعریف

وہ خاصہ اور عرض عام جسکا شی سے جدا ہونا ممتنع ہو عرض لازم کہلاتا ہے۔

عرض مفارق کی تعریف

وہ خاصہ اور عرض عام جسکا شی سے جدا ہونا ممکن ہو عرض مفارق کہلاتا ہے۔

دوسری تقسیم:

ملزوم کے اعتبار سے عرض لازم کی تقسیم

ماتنؒ نے ملزوم کے اعتبار سے عرض لازم کی تقسیم بیان فرمائی ہے اور اس دوسری تقسیم کو ماتنؒ نے اس عبارت میں بیان فرمایا ہے ''فلازم بالنظر الی الماھیۃ اُوالوجود'' اس عبارت میں ماتنؒ نے عرض لازم کی باعتبار ملزوم تین قسمیں بیان فرمائی ہیں:

۱-لازم ماھیت ۲-لازم وجود خارجی ۳-لازم وجود ذھنی۔

تیسری تقسیم:

لزوم کے اعتبار سے عرض لازم کی تقسیم

ماتنؒ نے اولاً لزوم کے اعتبار سے عرض لازم کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں:

۱-لازم بین ۲-لازم غیر بین

چوتھی تقسیم:

لازم بین اور لازم غیر بین کی تقسیم

ماتنؒ نے لزوم ہی کے اعتبار سے لازم بین اور لازم غیر بین میں سے ہر ایک کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں لہذا کل چار اقسام ہوئیں:

۱-لازم بین بالمعنی الاخص ۲-لازم غیر بین بالمعنی الاخص

۳-لازم بین بالمعنی الاعم ۴-لازم غیر بین بالمعنی الاعم

ماتنؒ نے تیسری اور چوتھی تقسیم کو اس عبارت میں بیان فرمایا ہے: ''بین یلزم تصوره من تصور الملزوم او من تصورهما الجزم باللزوم وغیر بین بخلافه''

پانچویں تقسیم:

دوام اور عدم دوام کے اعتبار سے عرض مفارق کی تقسیم

ماتنؒ نے دوام اور عدم دوام کے اعتبار سے عرض مفارق کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں:

۱-عرض مفارق دائم ۲-عرض مفارق غیر دائم۔

چھٹی تقسیم:

سرعت زوال اور بطوٴ زوال کے اعتبار سے عرض مفارق غیر دائم کی تقسیم

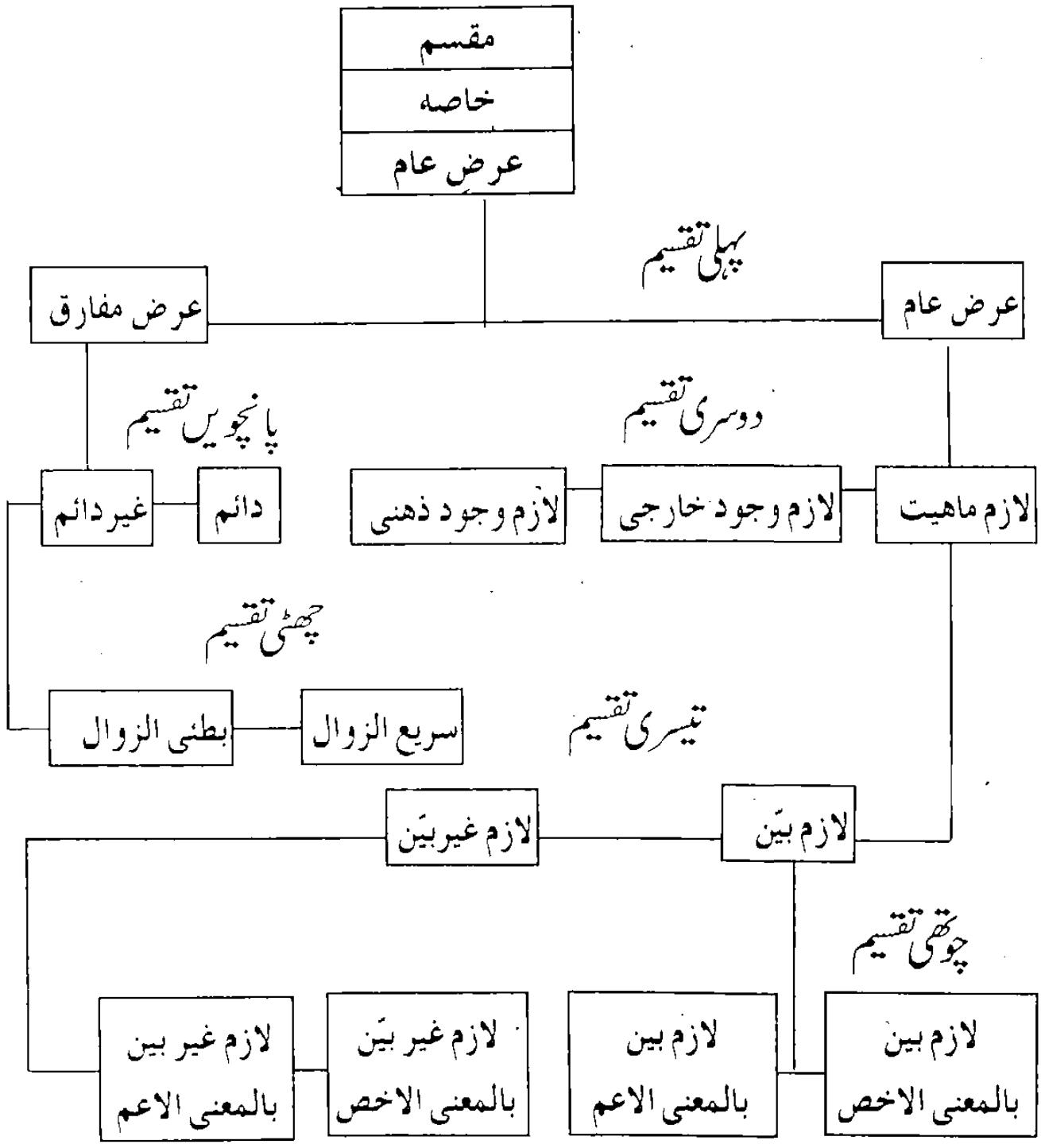
ماتنؒ نے سرعت زوال اور بطوٴ زوال کے اعتبار سے عرض مفارق غیر دائم کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں:

۱-عرض مفارق غیر دائم سریع الزوال ۲- عرض مفارق غیر دائم بطئی الزوال

پانچویں اور چھٹی تقسیم کو ماتنؒ نے اس عبارت میں بیان فرمایا ہے: '' فعرض مفارق یدوم اویزول بسرعة او بطوءٍ''

چھ تقسیمات کا نقشہ

ان چھ تقسیمات کو ذہن نشین کرنے کیلئے نقشہ ملاحظہ فرمائیے:



ملحوظہ: شارح نے شرح میں ان چھ تقسیمات کو بطور احسن واضح فرمایا ہے، لہذا متن میں ان تقسیمات کے اجمالی **خاکہ** پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

قَوْلُهٗ وَكُلٌّ مِنْهُمَا اَیْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْخَاصَّةِ وَالْعَرَضِ الْعَامِّ وَبِا لْجُمْلَةِ اَلْكُلِّیُّ الَّذِیْ هُوَعَرَضِیٌّ لِاَفْرَادِهٖ اِمَّا لَازِمٌ اَوْ مُفَارِقٌ اِذْ لَایَخْلُوْ اِمَّا اَنْ یَسْتَحِیْلَ اِنْفِکَاکُهٗ عَنْ مَعْرُوْضِهٖ اَوْلَا فَالْاَوَّلُ هُوَ الاوّل وَالثَّانِیْ هُوَالثَّانِیْ .

ترجمہ: ماتنؒ کے قول کل منہما سے مراد خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک اور حاصل کلام یہ ہیکہ وہ کلی جو اپنے افراد کو عارض ہے یا تو لازم ہوگی اور یا مفارق ہوگی کیونکہ (یہ کلی عرضی دو حال سے) خالی نہیں یا تو اس (عارض) کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہوگا یا نہیں پس اوّل (یعنی عارض کا جدا ہونا محال ہو) اوّل (عرض لازم) ہے اور ثانی (یعنی عارض کا جدا ہونا محال نہ ہو) ثانی (عرض مفارق) ہے۔

شرح

پہلی تقسیم کا بیان

ماتنؒ نے پہلی تقسیم میں انفکاک اور عدم انفکاک کے اعتبار خاصہ اور عرض عام کی تقسیم فرمائی تھی اب شارح اس پہلی تقسیم کو مالہ اور وما علیہ کیساتھ فرمارہے ہیں چنانچہ مذکورہ عبارت سے شارح کی چار اغراض وابستہ ہیں:

۱- لفظ کلّ میں تنوین کونسی ہے؟ ۲- منہما میں ''ھما'' ضمیر کا مرجع کیا ہے

۳- پہلی تقسیم کیا ہے؟ ۴- پہلی تقسیم کے اقسام کی وجہ حصر کیا ہے؟

لفظ ''کل'' میں تنوین کونسی ہے؟

شارح نے کل واحد مضاف الیہ نکال کر اشارہ فرمایا کہ لفظ کلّ میں تنوین مضاف الیہ (واحد) کے عوض میں ہے لہذا لفظ کلّ کی تنوین تنوین عوض ہے

منہما میں ھما ضمیر کا مرجع کیا ہے؟

شارح نے من الخاصۃ والعرض العام فرما کر اشارہ فرمایا کہ ماتنؒ کے قول کل منہما میں ھما ضمیر کا مرجع خاصہ اور عرض عام ہے۔

پہلی تقسیم کیا ہے؟

پہلی تقسیم ملاحظہ فرمانے سے قبل دو باتیں ذہن میں رکھئے:

۱- خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کلی عرضی ہے اور کلی عرضی کو اختصاراً عارض کہہ دیا جاتا ہے۔

۲- کلی عرضی جس شئ کو عارض ہو اس شئ کو معروض کہا جاتا ہے اب سمجھئے کہ شارح نے پہلی تقسیم کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ کلی جو اپنے افراد کو عارض ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو عرض لازم ہوگی یا عرض مفارق ہوگی۔

چنانچہ معلوم ہوا کہ پہلی تقسیم میں تقسیم کلی عرضی (خاصہ اور عرض عام) ہے اور اسکی انفکاک اور عدم انفکاک کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: ۱- عرض لازم ۲- عرض مفارق

پس خاصہ کی دو قسمیں ہیں:

۱- خاصہ عرض لازم ہے جیسے ضاحک بالقوۃ۔

۲- خاصہ عرض مفارق جیسے: ضاحک بالفعل

اور عرض عام کی بھی دو قسمیں ہیں:

۱- عرض عام عرض لازم جیسے ماشی بالقوۃ،

۲- عرض عام عرض مفارق جیسے: ماشی بالفعل۔

پہلی تقسیم کے اقسام کی وجہ حصر کیا ہے؟

پہلی تقسیم کے دو اقسام کی وجہ حصر یہ ہے کہ عارض کا معروض سے جدا ہونا محال نہیں ہوگا بلکہ ممکن ہوگا۔ اگر عارض کا معروض سے جدا ہونا محال ہو تو وہ عرض لازم ہے اور اگر عارض کا معروض سے جدا ہونا محال نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو وہ عرض مفارق ہے۔

ثُمَّ اللَّازِمُ يَنْقَسِمُ بتقسيمينِ اَحَدُ هُمَا اَنَّ لَازِمَ الشَّيْءِ اِمَّا لَازِمٌ لَهُ بِالنَّظَرِ اِلٰى نَفْسِ الْمَاهِيَةِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ خُصُوْصِ وُجُوْدِهَا فِى الْخَارِجِ اَوْفِى الذِّهْنِ وَذٰلِكَ بِأَنْ يَكُوْنَ هٰذَا الشَّيْءُ بِحَيْثُ كُلَّمَا تَحَقَّقَ فِى الذِّهْنِ اَوْفِى الْخَارِجِ

كَانَ هٰذَا اللَّازِمُ ثَابِتًا لَهٗ وَاِمَّا لَازِمٌ لَهٗ بِالنَّظَرِ اِلٰى وُجُوْدِ الْخَارِجِيِّ اَوِ الذِّهْنِيِّ فَهٰذَا الْقِسْمُ بِالْحَقِيْقَةِ قِسْمَانِ حَاصِلاَنِ فَاَقْسَامُ اللَّازِمِ بِهٰذَا التَّقْسِيْمِ ثَلٰثَةٌ لَازِمُ الْمَاهِيَةِ كَزَوْجِيَّةِ الْاَرْبَعَةِ وَلَازِمُ الْوُجُوْدِ الْخَارِجِيِّ كَاِحْرَاقِ النَّارِ وَلَازِمُ الْوُجُوْدِ الذِّهْنِيِّ كَكَوْنِ حَقِيْقَةِ الْاِنْسَانِ كُلِّيَّةً فَهٰذَا الْقِسْمُ يُسَمّٰى مَعْقُوْلاً ثَانِيًا اَيْضاً.

ترجمہ: پھر لازم دو قسموں کے ساتھ منقسم ہوتا ہے ان دو (تقسیموں) میں سے ایک یہ ہیکہ شی کا لازم اس شی کو نفس ماھیت کے اعتبار سے لازم ہوگا خارج یا ذھن میں اس شی کے وجود خاص سے نظر پھیرتے ہوئے۔ اور یہ بایں طور کہ یہ شی اس حیثیت سے ہو جائے کہ جب کبھی وہ ذھن میں یا خارج میں ثابت ہو تو یہ لازم بھی اس کیلئے ثابت ہو اور یا شی کا لازم اس شی کیلئے اس کے وجود یعنی خاص وجود خارجی یا خاص وجود ذھنی کے اعتبار سے لازم ہوگا اور یہ قسم (لازم وجود) درحقیقت میں دو قسمیں (۱-لازم وجود خارجی ۲-لازم وجود ذھنی) ہیں پس اس تقسیم کی وجہ سے لازم کی اقسام تین ہیں ۱-لازم ماھیت جیسے چار کا جفت ہونا اور ۲-لازم وجود خارجی جیسے آگ کا جلانا اور ۳-لازم وجود ذھنی جیسے انسان کی حقیقت کا کلی ہونا اور یہ قسم (لازم وجود ذھنی) معقول ثانی بھی کہلاتی ہے۔

شرح

دوسری تقسیم کا بیان

ماتنؒ نے دوسری تقسیم میں ملزوم کے اعتبار سے عرض لازم کی تقسیم فرمائی تھی اب مذکورہ عبارت میں شارح اس دوسری تقسیم کو مالہ وماعلیہ کیساتھ بیان فرمانا چاہتے ہیں

چنانچہ مذکورہ عبارت سے شارح کی پانچ اغراض وابستہ ہیں:

۱-عرض لازم کی کتنی تقسیمیں ہیں؟ ۲- عرض لازم کی پہلی تقسیم کی وجہ حصر کیا ہے؟

۳-عرض لازم کی پہلی تقسیم میں ثلاثی سے ثنائی کی طرف عدول پر اعتراض مقدر کا جواب۔

۴-عرض لازم پہلی تقسیم کی اقسام کی تعریفات مثالوں کیساتھ۔

۵-لازم وجود ذھنی کا دوسرا نام کیا ہے۔

عرض لازم کی کتنی تقسیمیں ہیں؟

شارح نے اپنے قول "ثم اللازم ینقسم بتقسیمین" سے بیان فرمایا کہ عرض لازم کی دو تقسیمیں ہیں:

۱- پہلی تقسیم عرض لازم کی ملزوم کے اعتبار سے ہے۔

۲- دوسری تقسیم عرض لازم کی لزوم کے اعتبار سے ہے مذکورہ عبارت میں پہلی تقسیم یعنی ملزوم کے اعتبار سے عرض لازم کی تقسیم کا بیان ہے۔

عرض لازم کی پہلی تقسیم کی وجہ حصر کیا ہے؟

عرض لازم کی پہلی تقسیم کی وجہ حصر یہ ہے کہ شی کا لازم دو حال سے خالی نہیں یا تو اس شی کو لازم ہوگا نفس ماھیت کے اعتبار سے (خاص وجود خارجی اور خاص وجود ذھنی سے قطع نظر کرتے ہوئے) اور یا اس شی کو اسکے خاص وجود کے اعتبار سے لازم ہوگا اگر نفس ماھیت کے اعتبار سے لازم ہو تو یہ پہلی قسم لازم ماھیت ہے اور اگر لازم اس شی کو اس کے وجود کے اعتبار سے لازم ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو خاص وجود خارجی کے اعتبار سے لازم ہوگا اور یہ دوسری قسم لازم وجود خارجی ہے اور یا خاص وجود ذھنی کے اعتبار سے لازم ہوگا اور یہ تیسری قسم لازم وجود ذھنی ہے۔

عرض لازم پہلی تقسیم میں ثلاثی سے ثنائی کی طرف عدول پر اعتراض مقدر

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ماتنؒ نے عرض لازم کی پہلی تقسیم میں لازم کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں:

۱- لازم ماھیت ۲- لازم وجود

چنانچہ انہوں نے فرمایا: "فلا زم با لنظر الی الماھیة او الوجود" حالانکہ وجہ حصر سے معلوم ہوا کہ عرض لازم کی پہلی تقسیم میں لازم کی تین اقسام ہیں تو ماتن نے ثلاثی (تین اقسام) سے ثنائی (دو اقسام) کی جانب عدول کیوں فرمایا؟

جواب: شارح نے اس اعتراض کا جواب اپنے قول "فھذا القسم بالحقیقة قسمان" سے ذکر فرمایا ہے جسکا حاصل یہ ہیکہ ماتنؒ نے ثلاثی سے ثنائی کی طرف عدول نہیں فرمایا بلکہ انہوں نے بھی تقسیم ثلاثی بیان فرمائی ہے لیکن اختصاراً لازم وجود خارجی اور لازم وجود ذھنی صرف "او الوجود" سے تعبیر فرمایا ہے لہذا ثلاثی سے ثنائی کی جانب عدول کا اعتراض لازم نہیں آیا۔

عرض لازم کی پہلی تقسیم کی اقسام کی تعریفات مثالوں کیساتھ

شارح نے فرمایا کہ عرض لازم کی پہلی تقسیم کی تین اقسام ہیں:

۱-لازم ماھیت ۲- لازم وجود خارجی ۳-لازم وجود ذھنی

لازم ماھیت کی تعریف

اگر عرض لازم ملزوم کو اسکی نفس ماھیت کے اعتبار سے لازم ہو بایں طور کہ ملزوم خواہ خارج میں ثابت ہو اور خواہ ذھن میں ثابت ہو العرض ملزوم جہاں ثابت ہو اور لازم اسکے لئے ثابت ہو تو یہ لازم ماھیت کہلاتا ہے جیسے چار کا جفت ہونا کہ جفت ہونا چار کی ماھیت کو لازم ہے خواہ چار کا ثبوت خارج میں ہو یا ذھن میں ہو۔

لازم وجود خارجی کی تعریف

اگر عرض لازم، ملزوم کو اسکے خاص وجود خارجی کے اعتبار سے لازم ہو اگر چہ وجود ذھنی کے اعتبار سے لازم نہ ہو تو یہ لازم وجود خارجی کہلاتا ہے جیسے آگ کا جلانا کہ آگ آگ کیلئے جلانا خارج میں لازم ہے اگر چہ ذھن میں آگ کے تصور سے اسکو جلانا لازم نہیں۔

لازم وجود ذھنی کی تعریف

اگر عرض لازم، ملزوم کو اس کے خاص وجود ذھنی کے اعتبار سے لازم ہو اگر چہ وجود خارجی کے اعتبار سے لازم نہ ہو تو یہ لازم وجود ذھنی کہلاتا ہے جیسے انسان کی حقیقت کا کلی ہونا کہ ذھن میں انسان کی حقیقت کو کلی ہونا لازم ہے لیکن خارج میں لازم نہیں ہے اس لئے کہ کلیت اور جزئیت کے تصور کا محل ذھن ہے خارج نہیں ہے۔

لازم وجود ذہنی کا دوسرا نام کیا ہے؟

شارح نے فرمایا کہ مناطقہ کی اصطلاح میں لازم وجود ذھنی کا دوسرا نام معقول ثانی ہے۔

معقول کی تعریف: جو چیز انسان کی عقل میں پائی جائے وہ معقول کہلاتی ہے۔

معقول کی اقسام: معقول کی دو قسمیں ہیں: ۱-معقول اول ۲-معقول ثانی

معقول اوّلی: وہ معقول ہے جسکا خارج میں مصداق پایا جائے جیسے زید اور عمرو وغیرہ

معقول اول کی وجہ تسمیہ: چونکہ اول وھلہ میں عقل اس معقول کا تصور کر لیتی ہے اس لئے اسے معقول اول کہا جاتا ہے۔

معقول ثانی

وہ معقول ہے جس کا مصداق خارج میں نہ پایا جائے جیسے انسان کی حقیقت کا کلی ہونا کہ یہ کلی ہونا خارج میں نہیں پایا جاتا اس لئے کہ کلی مفہوم کی قبیل سے ہے اور مفہوم کا ظرف عروض عقل ہے۔

معقول ثانی کی وجہ تسمیہ

چونکہ عقل اس معقول کا دوسری مرتبہ میں تصور کرتی ہے اس لئے اسکو معقول ثانی کہا جاتا ہے جیسے انسان کے کلی ہونے میں عقل نے پہلے انسان کا تعلق کیا اور دوسری مرتبہ میں اسکے کلی ہونے کا تعقل کیا۔

وَالثَّانِیْ اَنَّ الْاَزِمَ اِمَّا بَیِّنٌ اَوْ غَیْرُ بَیِّنٍ وَالْبَیِّنُ لَهٗ مَعْنَیَانِ اَحَدُ هُمَا الَّذِیْ یَلْزَمُ تَصَوُّرُهٗ تَصَوُّرَ الْمَلْزُوْمِ كَمَا یَلْزَمُ تَصَوُّرُ الْبَصَرِ مِنْ تَصَوُّرِ الْعَمٰی فَهٰذَا مَا یُقَالُ لَهٗ بَیِّنٌ بِالْمَعْنَی الْاَخَصِّ وَحٍ فَغَیْرُ الْبَیِّنِ هُوَ اللَّازِمُ الَّذِیْ لَایَلْزَمُ تَصَوُّرُهٗ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ كَالْكِتَابَةِ بِالْقُوَّةِ لِلْاِنْسَانِ وَالثَّانِیْ مِنْ مَعْنَی الْبَیِّنِ هُوَ الَّذِیْ یَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهٖ الْمَلْزُوْمِ وَالنِّسْبَةِ بَیْنَهُمَا الْجَزْمُ بِاللُّزُوْمِ كَزَوْجِیَّةِ الْاَرْبَعَةِ فَاِنَّ الْعَقْلَ بَعْدَ تَصَوُّرِ الْاَرْبَعَةِ وَالزَّوْجِیَّةِ وَنِسْبَةِ الزَّوْجِیَّةِ اِلَیْهَا یَحْكُمُ جَزْمًا بِاَنَّ الزَّوْجِیَّةَ لَازِمَةٌ لَهَا وَذٰلِكَ یُقَالُ لَهُ الْبَیِّنُ بِالْمَعْنَی الْاَعَمِّ هُوَ اللَّازِمُ الَّذِیْ لَا یَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهٖ مَعَ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ وَالنِّسْبَةِ بَیْنَهُمَا الْجَزْمُ بِاللُّزُوْمِ كَالْحُدُوْثِ لِلْعَالَمِ فَهٰذَا التَّقْسِیْمُ الثَّانِیْ بِالْحَقِیْقَةِ تَقْسِیْمَانِ اِلَّا اَنَّ الْقِسْمَیْنِ الْحَاصِلَیْنِ عَلٰی كُلِّ تَقْدِیْرٍ اِنَّمَا یُسَمَّیَانِ بِالْبَیِّنِ وَغَیْرِ الْبَیِّنِ وَحِیْنَئِذٍ فَغَیْرُ الْبَیِّنِ مَعَ تَصَوُّرِ

ترجمہ: اور (عرض لازم کی باعتبار لزوم کے) دوسری تقسیم یہ ہیکہ لازم یا بین ہوگا یا غیر بین ہوگا اور بین کے دو معنی ہیں ان میں سے ایک وہ لازم جسکے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے جیسے عمی (ملزوم) کے تصور سے بصر (لازم) کا تصور لازم آتا ہے اور اس لازم کو بین بالمعنی الأخص کہا جاتا ہے اور اس وقت (یعنی لازم بین کی اس تعریف کے اعتبار سے) غیر بین وہ لازم ہے جس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم نہ آئے جیسے انسان (ملزوم) کیلئے کتابت بالقوۃ (لازم غیر بین ہے) اور لازم بین میں دوسرا وہ لازم ہے کہ ملزوم کے تصور کے ساتھ اس لازم کے تصور اور لازم وملزوم کے درمیان نسبت کے تصور سے لزوم کا یقین لازم آئے جیسے چار (ملزوم) کیلئے جفت ہونا (لازم) ہے کیونکہ عقل چار کی جانب نسبت کے تصور کے بعد یقینی طور پر حکم لگاتی ہے کہ جفت ہونا چار کیلئے لازم ہے اور اس لازم کو بین بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے اور اس وقت (یعنی لازم بین کی اس تعریف کے اعتبار سے) غیر بین وہ لازم ہے کہ ملزوم کے تصور سے لزوم کا یقین لازم نہ آئے جیسے عالم (ملزوم) کیلئے حدوث (لازم) پس یہ دوسری تقسیم درحقیقت دو تقسیمیں ہیں مگر ہر تقدیر (بالمعنی الأخص یا بالمعنی الاعم) پر حاصل ہونے والی دو قسمیں بین اور غیر بین کہلائیں گی۔ **چار اور اسکے جفت ہونیکے تصوّر**

شرح

تیسری اور چوتھی تقسیم کا بیان

ماتنؒ نے لزوم کے اعتبار سے عرض لازم کی اولاً تیسری تقسیم فرمائی اور پھر چوتھی تقسیم فرمائی۔ اب شارح مذکورہ عبارت میں تیسری اور چوتھی تقسیم کو مالہ اور ماعلیہ کے ساتھ بیان فرمارہے ہیں چنانچہ مذکورہ عبارت سے شارح کی پانچ اغراض وابستہ ہیں:

۱- تیسری تقسیم یعنی عرض لازم کی دوسری تقسیم کیا ہے؟

۲- تیسری تقسیم یعنی عرض لازم کی دوسری تقسیم درحقیقت دو تقسیمیں ہیں۔

۳- پہلی تقسیم کی اقسام کی تعریفیں مثالوں کیساتھ۔

۴- دوسری تقسیم کی اقسام کی تعریفیں مثالوں کیساتھ۔

۵- باعتبار لزوم کے عرض لازم کی ایک تقسیم کرنے پر اعتراض مقدر کا جواب۔

تیسری تقسیم یعنی لازم کی دوسری تقسیم کیا ہے

شارح نے اپنے قول والثانی ان اللازم اما بین او غیر بین سے بیان فرمایا ہیکہ تیسری تقسیم یعنی عرض لازم کی دوسری تقسیم کی دو قسمیں ہیں: ۱-لازم بین، ۲-لازم غیر بین

لازم کی دوسری تقسیم درحقیقت دو تقسیمیں ہیں

شارح نے والبین لہ معنیان سے اشارہ فرمایا کہ عرض لازم کی دوسری تقسیم درحقیقت دو تقسمیں ہیں۔

پہلی تقسیم کی اقسام کی تعریفیں مثالوں کے ساتھ

شارح نے پہلی تقسیم ''احدھما'' سے بیان فرمائی چنانچہ پہلی تقسیم کے لحاظ سے عرض لازم کی دو قسمیں ہیں:

۱-عرض لازم بین بالمعنی الاخص ۲-عرض لازم غیر بین بالمعنی الاخص

عرض لازم بین بالمعنیٰ الأخص کی تعریف

عرض لازم بین بالمعنی الأخص وہ لازم ہے جسکے ملزوم کے تصور سے اس (لازم) کا تصور ضروری ہو جیسے عمی (ملزوم) کے تصور سے بصر (لازم) کا تصور ضروری ہے۔

عرض لازم غیر بین بالمعنیٰ الأخص کی تعریف

عرض لازم غیر بین بالمعنی الأخص وہ لازم ہے جسکے ملزوم کے تصور سے اس (لازم) کا تصور ضروری نہ ہو جیسے انسان (ملزوم) کیلئے کتابت بالقوۃ (لازم) کا تصور ضروری ہے۔

دوسری تقسیم کی اقسام کی تعریفیں مثالوں کیساتھ

شارح نے والثانی من معنی البین سے دوسری تقسیم بیان فرمائی ہے چنانچہ دوسری تقسیم کے لحاظ سے بھی عرض لازم کی دو قسمیں ہیں:

۱-عرض لازم بین بالمعنی الاعم ۲-عرض لازم غیر بین بالمعنی الاعم

عرض لازم بین بالمعنی الاعم کی تعریف

عرض لازم بین بالمعنی الاعم وہ لازم ہے کہ اس لازم اور ملزوم اور انکی نسبت کے تصور سے ان کے درمیان لزوم کا یقین حاصل ہو جائے جیسے چار کیلئے جفت ہونا کہ جب عقل چار (ملزوم) کا تصور کر لیتی ہے اور اسکے جفت ہونے (لازم) کا تصور کر لیتی ہے اور چار اور اسکے جفت ہونیکے درمیان نسبت کا تصور کر لیتی ہے تو عقل یہ قطعی فیصلہ کرتی ہے کہ چار کیلئے جفت ہونا لازم ہے۔

عرض لازم غیر بین بالمعنی الاعم کی تعریف

عرض لازم غیر بین بالمعنی الأعم وہ لازم ہے کہ اس لازم اور ملزوم اور ان کی نسبت کے تصور سے ان کے درمیان لزوم کا یقین حاصل نہ ہو جیسے عالم کیلئے حدوث کیونکہ جب عقل عالم (ملزوم) کا تصور کر لیتی ہے اور اس کے حدوث (لازم) کا تصور کر لیتی ہے اور حدوث و عالم کے درمیان نسبت کا تصور کر لیتی ہے تو عقل فوری طور پر عالم کیلئے حدوث کے یقینی لزوم کا فیصلہ نہیں کرتی بلکہ عقل قیام دلیل کی محتاج ہوتی ہے کہ یوں کہا جائے:

''العالم متغیرٌ و کل متغیر حادث فالعالم حادثٌ''.

باعتبار لزوم کے عرض لازم کی ایک تقسیم کرنے پر اعتراض مقدر

اعتراض کی تقریر یہ ہیکہ لزوم کے اعتبار سے ماتنؒ نے عرض لازم کی ایک ہی تقسیم فرمائی ہے اور اسمیں دو قسمیں بیان فرمائی ہیں: ۱-لازم بین ۲-لازم غیر بین

اور لازم غیر بین کی یہ تعریف کی کہ ملزوم کے تصور سے اسکا تصور لازم آئے یا لازم اور ملزوم دونوں کے تصور سے لزوم کا یقین حاصل ہو اور غیر بین کے بارے میں فرمایا کہ لازم غیر بین کی تعریف لازم بین کی تعریف کے برعکس ہے تو اس انداز بیان سے معلوم ہو کہ ماتنؒ نے لزوم کے اعتبار سے عرض لازم کی ایک تقسیم فرمائی ہے حالانکہ جمہور مناطقہ دو تقسیمیں بیان فرماتے ہیں۔ چنانچہ شارح نے بھی جمہور کی تائید میں دو تقسیمیں بیان فرمائی ہے پس ماتنؒ نے جمہور کی مخالفت کیوں کی؟

جواب: شارح نے اس اعتراض کا جواب اپنے قول فهذا التقسيم [illegible] الحقيقة تقسيمان الخ سے ذکر فرمایا ہے جسکا حاصل یہ ہیکہ یہ ایک تقسیم درحقیقت دو تقسیمیں ہیں جیسا کہ آپ نے فرمایا لیکن

ماتنؒ نے بغرض اختصار صورۃً ایک ہی قسم میں سمو دیا کیونکہ بیّن کا لفظ لازم بالمعنی الاخص اور لازم بالمعنی الاعم اور اسی طرح غیر بیّن کا لفظ دونوں میں مشترک ہے اور متن کی عبارت میں بھی درحقیقت دونوں تقسیمیں موجود ہیں لیکن صورۃً ایک تقسیم نظر آرہی ہے۔

صورۃً تو ایک تقسیم اس طرح ہے کہ ماتنؒ نے بیّن اور غیر بیّن کو بیان فرمایا لیکن جب تعریف فرمائی تو تعریف میں دوسری تقسیم بھی ملحوظ رکھی اس طرح کہ ''یلزم تصورہ من تصور الملزوم'' سے لازم بیّن بالمعنی الأخص کو بیان فرمایا اور ''اومن تصورھما الجزم باللزوم'' سے لازم بیّن بالمعنی الاعم کو بیان فرمایا تو یہ عبارت درحقیقت میں دو قسموں کی تعریف پر مشتمل ہے یہ ایک ہی تعریف نہیں ہے جیسا کہ وھم ہوتا ہے اور پھر وغیر بیّن بخلافہ سے بوجہ اشتراک لفظی لازم غیر بیّن بالمعنی الأخص اور لازم غیر بیّن بالمعنی الاعم دونوں کو بیان فرمادیا۔

قَوْلُهٗ يَدُوْمُ كَحَرَكَةِ الْفَلَكِ فَاِنَّهَا دَائِمَةٌ لِلْفَلَكِ وَاِنْ لَمْ يَمْتَنِعْ اِنْفِكَاكُهَا بِالنَّظَرِ اِلٰى ذَاتِهٖ . **قَوْلُهٗ بِسُرْعَةٍ** كَحُمْرَةِ الْخَجِلِ وَصُفْرَةِ الْوَجِلِ **قَوْلُهٗ اَوْبُطُوْءٍ** كَالشَّبَابِ .

ترجمہ: ماتنؒ کا قول یدوم (عرض مفارق دائمی کی مثال) جیسے آسمان کی حرکت کہ یہ آسمان کیلئے دائمی ہے اگرچہ آسمان کی ذات کے اعتبار سے اس حرکت کا اس سے جدا ہونا ممتنع نہیں ہے (بلکہ ممکن ہے)۔

ماتنؒ کا قول بسرعۃ (عرض مفارق سریع الزوال کی مثال) جیسے شرمندہ کے چہرے کی سرخی اور خوفزدہ کے چہرے کی زردی۔

ماتنؒ کا قول اوبطوء (عرض مفارق بطئی الزول کی مثال) جیسے جوانی۔

شرح

پانچویں تقسیم کا بیان

ماتنؒ نے پانچویں تقسیم دوام اور عدم دوام کے اعتبار سے عرض مفارق کی دو قسمیں بیان فرمائی تھی:

۱-عرض مفارق دائم، ۲-عرض مفارق غیر دائم

عرض مفارق دائم کی تعریف

عرض مفارق دائم وہ عارض ہے جو معروض کیلئے دائمی طور پر ثابت ہے اگر چہ معروض سے اسکا جدا ہونا ممکن ہے۔ شارح نے پہلے قول میں اسکی مثال بیان فرمائی جیسے حرکت فلک کہ حرکت فلک کیلئے عارض دائمی ہے اور فلک کی ذات کے اعتبار سے اس حرکت کا اس سے جدا ہونا ممکن ہے۔

عرض مفارق غیر دائم کی تعریف

غیر مفارق غیر دائم وہ عارض ہے جو معروض کیلئے دائمی طور پر ثابت نہیں ہے بلکہ زائل ہونے والا ہے۔

چھٹی تقسیم کا بیان

ماتنؒ نے چھٹی تقسیم میں سرعت زوال اور بطوء زوال کے اعتبار سے عرض مفارق غیر دائم کی دو قسمیں بیان فرمائی تھی :

۱-عرض مفارق غیر دائم سریع الزوال ۲-عرض مفارق غیر دائم بطئی الزوال

غیر مفارق غیر دائم سریع الزوال کی تعریف

عرض مفارق غیر دائم سریع الزوال وہ عارض ہے جو معروض سے سرعت (جلدی) کیساتھ زائل ہوتا ہے شارح نے دوسرے قول سے اسکی مثال بیان فرمائی ہے جیسے شرمندہ۔

آدمی کے چہرے کی سرخی اور خوفزدہ آدمی کے چہرے کی زردی جلدی زائل ہو جاتی ہے۔

عرض مفارق غیر دائم بطئی الزوال کی تعریف

عرض مفارق غیر دائم بطئی الزوال وہ عارض ہے جو معروض سے بطوء (آہستگی) کیساتھ زائل ہو جاتا ہے شارح نے تیسرے قول سے اسکی مثال بیان فرمائی ہے جیسے جوانی کہ یہ آہستہ آہستہ زائل ہوتی ہے۔



فصل: مَفْهُومُ الْكُلِّي يُسَمّٰى كُلِّيًا مَنْطِقِيًّا وَمَعْرُوضُهُ طَبْعِيًّا وَالْمَجْمُوعُ عَقْلِيًّا وَكَذَا الْاَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ وَالْحَقُّ اَنَّ وُجُودَ الطَّبْعِيِّ بِمَعْنٰى وُجُودِ اَشْخَاصِهٖ

ترجمہ: کلی کا مفہوم کلی منطقی کہلاتا ہے اور اس (مفہوم) کا معروض کلی طبعی کہلاتا ہے اور (اس مفہوم عارض اور اس کے معروض کا) مجموعہ کلی عقلی کہلاتا ہے اور اس طرح (کلی کی) اقسام خمسہ (جنس، نوع، فصل، خاصہ اور عرض عام میں یہ اعتبارات ثلاثہ جاری ہوتے ہیں) اور حق بات یہ ہے کہ کلی طبعی کا پایا جانا اپنے افراد کے پائے جانے کے معنی میں ہے

متن کی شرح

ماتنؒ نے فصل کے آخر میں خاتمہ کا عنوان قائم کر کے اس کے ذیل میں تین باتیں ارشاد فرمائی ہیں:

۱- اعتبارات ثلاثہ کے لحاظ سے کلی کی تین اقسام

۲- اعتبارات ثلاثہ کے لحاظ سے کلیات خمس میں سے ہر کلی کی تین اقسام

۳- کلی طبعی کے پائے جانے کا کیا مطلب ہے؟

اعتبارات ثلاثہ کی وضاحت

اعتبارات ثلاثہ یہ ہیں:

۱- مفہوم جسکا معنی مناطقہ کے ہاں لایمتنع فرض صدقہ علی کثرین ہے۔

۲- مفہوم کا معروض یعنی جس شی کو مفہوم عارض ہو۔

۳- مفہوم (عارض) اور اس کے معروض کا مجموعہ۔

اعتبارات ثلاثہ کے لحاظ سے کلی کی تین اقسام

مذکورہ اعتبارات ثلاثہ کے لحاظ سے ماتنؒ نے کلی کی تین اقسام بیان فرمائی ہیں:

۱- کلی منطقی ۲- کلی طبعی ۳- کلی عقلی

کلی منطقی کی تعریف: کلی کا مفہوم کلی منطقی کہلاتا ہے۔

کلی طبعی کی تعریف: کلی کا معروض کلی طبعی کہلاتا ہے۔

کلی عقلی کی تعریف: عارض (مفہوم) معروض (مفہوم کا مصداق) کا مجموعہ کلی عقلی کہلاتی ہے۔

اعتبارات ثلاثہ کے لحاظ سے کلیات خمس میں سے ہر کلی کی تین اقسام

ماتنؒ فرماتے ہیں کہ یہ اعتبارات ثلاثہ صرف کلی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ کلیات خمسہ (۱-جنس، ۲-نوع، ۳-فصل، ۴-خاصہ، ۵- عرض عام) میں سے ہر ایک میں یہ اعتبارات ثلاثہ جاری ہوتے ہیں اور ان اعتبارات ثلاثہ کے لحاظ سے ہر کلی کی تین قسمیں ہیں۔

کلی طبعی کے پائے جانے کا کیا مطلب ہے؟

جمہور حکماء کا کہنا ہے کہ کلی طبعی کے پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں پائی جاتی ہے۔

اور بعض متاخرین کا کہنا یہ ہیکہ کلی طبعی کے پائے جانے کی مطلب یہ ہیکہ خارج میں کلی طبعی کے افراد پائے جاتے ہیں خود کلی طبعی خارج میں نہیں پائی جاتی ماتنؒ نے بعض متاخرین کے مذہب کو برحق قرار دیا ہے اور اسی کو اپنے متن میں اختیار فرمایا ہے۔

قولہ مفہوم الکلی اَیْ مَا یُطْلَقُ عَلَیْہِ لَفْظُ الْکُلِّیِ یَعْنِیْ الْمَفْھُوْمَ الَّذِیْ لَا یَمْتَنِعُ فَرْضُ صِدْقِہٖ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ یُسَمّٰی کُلِّیًا مَنْطِقِیًّا فَاِنَّ الْمَنْطِقِیَّ یَقْصِدُ مِنَ الْکُلِّیِ ھٰذَا الْمَعْنٰی۔

قولہ ومصداقہ اَیْ مَا یَصْدُقُ عَلَیْہِ مَفْھُوْمُ الْکُلِّیِ کَالْاِنْسَانِ وَالْحَیَوَانِ یُسَمّٰی کُلِّیًا طَبْعِیًّا لِوُجُوْدِہٖ فِی الطَّبَائِعِ یَعْنِیْ فِی الْخَارِجِ عَلٰی مَا یَسْتَحِیْ۔

قَوْلُهٗ وَالْمَجْمُوْعُ الْمُرَكَّبُ مِنْ هٰذَاالْعَارِضِ وَالْمَعْرُوْضِ كَالْاِنْسَانِ الْكُلِّيِ وَالْحَيَوَانِ الْكُلِّيِ يُسَمّٰى كُلِيًّا عَقْلِيًّا اِذْلَا وُجُوْدَ لَهٗ اِلَّا فِي الْعَقْلِ .

ترجمہ: ماتنؒ کے قول مفہوم الکلی سے مراد وہ شی ہے جس پر لفظ کلی بولا جاتا ہے یعنی وہ مفہوم کہ بہت سے افراد پر اس صادق آنے کو فرض کرنا محال نہ ہو (تو یہ مفہوم) کلی منطقی کہلاتا ہے کیونکہ ہر منطقی کلی سے یہی معنی مراد لیتا ہے۔

ماتنؒ کے قول ''ومعروضہ'' میں معروض سے مراد وہ شی ہے جس پر یہ مفہوم صادق آئے جیسے انسان اور حیوان (اور یہ معروض) کلی طبعی کہلاتا ہے کیونکہ یہ طبائع یعنی خارج پایا جاتا ہے جیسا کہ عنقریب (یہ بحث) آرہی ہے۔

ماتنؒ کے قول المجموع سے مراد عارض اور معروض کا مرکب ہے جیسے انسان کلی اور حیوان کلی (اور یہ مجموعہ) کلی عقلی کہلاتی ہے اس لئے کہ اس کلی عقلی کا وجود صرف عقل میں ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے تین اقوال ذکر کیے گئے ہیں پہلے قول سے شارح کی غرض دو ہیں:

۱-مفہوم الکلی کی وضاحت ۲-کلی منطقی کی وجہ تسمیہ

دوسرے قول سے بھی شارح کی غرض دو ہیں:

۱-معروض کی وضاحت ۲-کلی طبعی کی وجہ تسمیہ

تیسرے قول سے بھی شارح کی غرض دو ہیں:

۱-المجموع کی وضاحت ۲-کلی عقلی کی وجہ تسمیہ

مفہوم الکلی کی وضاحت

شارح نے فرمایا کہ مفہوم الکلی کا معنی ہے وہ شی جس پر لفظ کلی بولا جائے اور مناطقہ کی اصطلاح میں مفہوم کلی سے مراد وہ مفہوم ہے جس کا بہت سے اُفراد پر صادق آنا عقلاً محال نہ ہو پس یہ مفہوم کلی جو مناطقہ کے ہاں معتبر ہے کلی منطقی کہلاتا ہے۔

کلی منطقی کی وجہ تسمیہ

چونکہ منطقی حضرات کلی سے مفہوم مراد لیتے ہیں جو مذکور ہوا اس لئے یہ کلی، کلی منطقی کہلاتی ہے۔

معروض کی وضاحت

معروض سے مراد وہ افراد ہیں جن پر خارج میں یہ مفہوم کلی صادق آتا ہے یعنی جو افراد خارج میں اس مفہوم کا مصداق بنتے ہیں جیسے انسان اور حیوان پس مفہوم کلی کا یہ معروض اور مصداق کلی طبعی کہلاتا ہے۔

کلی طبعی کی وجہ تسمیہ

شارح نے فرمایا کہ طبع کے معنی خارج کے ہیں تو کلی طبعی کو طبعی اسوجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ کلی طبع یعنی خارج میں پائی جاتی ہے۔

تنبیہ : یاد رکھئے کہ لفظ طبعیت دو معنوں میں مشترک ہے:

۱- طبعیت بمعنی حقیقت ۲-طبعیت بمعنی خارج

شارح نے دوسرا معنی اختیار فرمایا ہے چنانچہ فرمایا ''لوجودہ فی الطبائع یعنی فی الخارج'' تو یہ جمہور حکماء کے مذہب کے مطابق ہے جو کہ قائل ہیں کہ کلی طبعی خارج میں پائی جاتی ہے اور بعض متاخرین کے ہاں طبعیت بمعنی حقیقت ہے اس لئے کہ کلی طبعی بھی ایک حقیقت ہے لیکن وہ طبیعت بمعنی خارج مراد نہیں لیتے کیونکہ ان کے ہاں کلی طبعی خارج میں موجود نہیں جیسا کہ ماتنؒ کے مذہب مختار ہے۔

المجموع کی وضاحت

شارح نے فرمایا کہ المجموع مراد عارض (مفہوم) اور معروض (مفہوم کے مصداق) کا مرکب ہے جیسے ''الانسان الکلی'' میں الانسان معروض ہے اور الکلی عارض ہے اور اسی طرح ''الحیوان الکلی'' میں الحیوان معروض ہے اور الکلی عارض ہے پس اس عارض و معروض کا مجموعہ اور مرکب کلی عقلی کہلاتا ہے۔

کلی عقلی کی وجہ تسمیہ

کلی عقلی کو عقلی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس کلی کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے خارج میں نہیں ہوتا۔

قَوْلُهٗ وَكَذَالِكَ الْاَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ يَعْنِىْ كَمَا اَنَّ الْكُلِّىَّ يَكُوْنُ مَنْطِقِيًّا وَطَبْعِيًّا وَعَقْلِيًّا كَذٰلِكَ الْاَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ يَعْنِىْ الْجِنْسَ وَالْفَصْلَ وَالنَّوْعَ وَالْخَاصَّةَ وَالْعَرَضَ الْعَامَّ تَجْرِىْ فِىْ كُلٍّ مِنْهَا هٰذِهِ الْاِعْتِبَارَاتُ الثَّلٰثَةُ مَثَلًا مَفْهُوْمُ النَّوْعِ اَعْنِىْ الْكُلِّىَّ الْمَقُوْلَ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقِيْقَةِ فِىْ جَوَابِ مَا هُوَ يُسَمّٰى نَوْعًا مَنْطِقِيًّا وَ مَعْرُوْضُهٗ كَالْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ نَوْعًا طَبْعِيًّا وَ مَجْمُوْعُ الْعَارِضِ وَالْمَعْرُوْضِ كَالْاِنْسَانِ النَّوْعِ نَوْعًا عَقْلِيًّا وَ عَلٰى هٰذَا فَقِسِ الْبَوَاقِىْ بَلِ الْاِعْتِبَارَاتِ الثَّلٰثَةِ تَجْرِىْ فِى الْجُزْئِىِّ اَيْضًا فَاِنَا اِذَا قُلْنَا زَيْدٌ جُزْئِىٌّ فَمَفْهُوْمُ الْجُزْئِىِّ اَعْنِىْ مَا يَمْتَنِعُ فَرْضُ صِدْقِهٖ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ يُسَمّٰى جُزْئِيًّا مَنْطِقِيًّا وَ مَعْرُوْضُهٗ اَعْنِىْ زَيْدًا يُسَمّٰى جُزْئِيًّا طَبْعِيًّا وَالْمَجْمُوْعُ اَعْنِىْ زَيْدًا الْجُزْئِىَّ يُسَمّٰى جُزْئِيًّا عَقْلِيًّا.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''وکذا الانواع الخمسۃ'' سے ماتن کی مراد یہ ہیکہ جیسے کلی منطقی، طبعی اور عقلی ہوتی ہے اسی طرح انواع خمسہ یعنی جنس نوع، فصل، خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک میں یہ تین اعتبار جاری ہوتے ہیں مثلاً نوع کا مفہوم یعنی وہ کلی جو ماہو کے جواب میں بہت سے متفق حقیقتوں والے افراد پر محمول ہو نوع منطقی کہلاتی ہے اور اس کا معروض جیسے انسان اور گھوڑا نوع طبعی کہلاتی ہے اور عارض ومعروض کا مجموعہ جیسے الانسان النوع نوع عقلی کہلاتی ہے اور اسی (نوع) پر باقی کلیات کو قیاس کر لیجئے بلکہ یہ تینوں اعتبار جزئی میں بھی جاری ہوتے ہیں پس جب ہم کہیں زید جزئی ہے تو جزئی کا مفہوم (میری مراد وہ مفہوم کہ بہت سے افراد پر اسکا صادق آنا عقلاً محال ہو) جزئی منطقی کہلاتی ہے اور اس کا معروض یعنی زید جزئی طبعی کہلاتا ہے اور مجموعہ یعنی زید الجزئی جزئی عقلی کہلاتی ہے۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے دو ہیں:

۱- انواع خمسہ میں اعتبارات ثلاثہ کے جاری ہونیکی وضاحت۔

۲- جزئی میں بھی اعتبارات ثلاثہ جاری ہوتے ہیں۔

انواع خمسہ میں اعتبارات ثلاثہ کے جاری ہونیکی وضاحت

ماتنؒ نے فرمایا تھا کہ جس طرح کلی میں اعتبارات ثلاثہ جاری ہوتے ہیں اسی طرح انواع خمسہ میں اعتبارات ثلاثہ جاری ہوتے ہیں، شارح اسکی وضاحت فرمارہے ہیں کہ جس طرح کلی میں تین اعتبار ہوتے ہیں پس کبھی کلی منطقی ہوتی ہے اور کبھی کلی طبعی ہوتی ہے اور کبھی کلی عقلی ہوتی ہے اسی طرح انواع خمسہ یعنی (۱-جنس، ۲-نوع، ۳-فصل، ۴- خاصہ اور ۵-عرض عام) میں بھی اعتبارات ثلاثہ جاری ہوتے ہیں مثلاً مفہوم نوع (ھوکلی مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماھو) نوع منطقی ہے اور اس مفہوم کا معروض اور مصداق جیسے انسان اور گھوڑا نوع طبعی ہے اور عارض معروض کا مجموعہ مثلاً ''الانسان النوع والفرس النوع'' نوع عقلی ہے آخر میں شارح نے فرمایا ہے کہ دیگر اقسام کلی کو نوع کی اس بیان کردہ مثال پر قیاس کرو۔

جزئی میں بھی اعتبارات ثلاثہ جاری ہوتے ہیں

شارح نے علی سبیل الترقی فرمایا کہ یہ اعتبارات ثلاثہ جیسے فقط کلی کے ساتھ خاص نہیں ہے اسی طرح فقط کلیات خمسہ کے ساتھ بھی خاص نہیں ہیں بلکہ جزئی میں بھی یہ اعتبارات ثلاثہ جاری ہوتے ہیں مثلاً ہم کہتے ہیں کہ زید جزئی ہے تو جزئی کا مفہوم (ممتنع فرض صدقہ علی کثیرین) جزئی منطقی ہے اور اس مفہوم کا معروض اور مصداق یعنی زید جزئی طبعی ہے اور عارض ومعروض کا مجموعہ یعنی زید الجزئی، جزئی عقلی ہے۔

قَوْلُهٗ وَالْحَقُّ اَنَّ وُجُوْدَ الطَّبْعِیِّ بِمَعْنٰی وُجُوْدِ اَشْخَاصِهٖ لَا یَنْبَغِیْ اَنْ یُشَکَّ فِیْ اَنَّ الْکُلِّیَ الْمَنْطَقِیَّ غَیْرُ مَوْجُوْدٍ فِی الْخَارِجِ وَ اِنَّ الْکُلِّیَةَ اِنَّمَا تَعْرِضُ لِلْمَفْهُوْمَاتِ فِی الْعَقْلِ وَلِذَا کَانَتْ مِنَ الْمَعْقُوْلَاتِ الثَّانِیَةِ وَ کَذَا فِیْ اَنَّ الْعَقْلِیَّ غَیْرُ مَوْجُوْدٍ فِیْهِ فَاِنَّ اِنْتِفَاءَ الْجُزْءِ یَسْتَلْزِمُ اِنْتِفَاءَ الْکُلِّ وَ اِنَّمَا النِّزَاعُ فِیْ اَنَّ الطَّبْعِیَّ کَالْاِنْسَانِ مِنْ حَیْثُ هُوَ اِنْسَانٌ، اَلَّذِیْ یَعْرِضُهُ الْکُلِّیَةُ فِی الْعَقْلِ هَلْ هُوَ مَوْجُوْدٌ فِی الْخَارِجِ فِیْ ضِمْنِ اَفْرَادِهٖ اَمْ لَا بَلْ لَیْسَ الْمَوْجُوْدُ فِیْهِ اِلَّا الْاَفْرَادَ وَالْاَوَّلُ مَذْهَبُ الْجُمْهُوْرِ الْحُکَمَاءِ.

وَالثَّانِیْ مَذْهَبُ بَعْضِ الْمُتَاَخِّرِیْنَ وَمِنْهُمُ الْمُصَنِّفُ وَلِذَا قَالَ الْحَقُّ هُوَ الثَّانِیْ وَ ذٰلِکَ لِاَنَّهٗ لَوْ وُجِدَ الْکُلِّیُّ فِی الْخَارِجِ فِیْ ضِمْنِ اَفْرَادِهٖ لَزِمَ اِتِّصَافُ الشَّیْءِ الْوَاحِدِ بِالصِّفَاتِ الْمُتَضَادَّةِ کَالْکُلِّیَةِ وَالْجُزْئِیَّةِ وَ وُجُوْدُ الشَّیْءِ الْوَاحِدِ فِی الْاَمْکِنَةِ الْمُتَعَدِّدَةِ وَحِیْنَئِذٍ فَمَعْنٰی وُجُوْدِ الطَّبْعِیِّ هُوَ اَنَّ اَفْرَادَهٗ مَوْجُوْدَةٌ وَ فِیْهِ تَاَمُّلٌ وَ تَحْقِیْقُ الْحَقِّ فِیْ حَوَاشِی التَّجْرِیْدِ فَانْظُرْ فِیْهَا.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''والحق ان وجود الطبعی بمعنی اشخاصہ'' (کا مفہوم یہ ہیکہ) کلی منطقی کے خارج میں موجود نہ ہونے میں شک کرنا مناسب نہیں ہے کیونکہ کلیت مفہومات کو عقل میں عارض ہوتی ہے اسی وجہ سے کلیت معقولات ثانیہ میں سے ہے اور اسی طرح کلی عقلی کے خارج میں موجود نہ ہونے میں (شک کرنا مناسب نہیں ہے) کیونکہ جزء (کلی منطقی) کا انتفاء کل (کلی عقلی) کے انتفاء کو مستلزم ہے اور اختلاف صرف اسمیں ہیکہ کلی طبعی جیسے انسان بحیثیت انسان جسے عقل میں کلیت عارض ہے خارج میں اپنے افراد کی ضمن میں موجود ہے یا خارج میں موجود نہیں بلکہ صرف اس کے افراد موجود ہیں پہلا

(یعنی کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہے) جمہور حکماء کا مذہب ہے اور دوسرا (یعنی کلی طبعی خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ اس کے افراد موجود ہیں) بعض متاخرین کا مذہب ہے اور ان میں سے ماتنؒ بھی ہیں پس اس وجہ سے ماتنؒ نے فرمایا کہ دوسرا مذہب ہی برحق ہے اور یہ (دوسرا مذہب برحق ہے) اس لئے کہ اگر کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جائے تو ایک شی کا متضاد صفات کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئیگا اور ایک شی کا متعدد مکانوں میں پایا جانا لازم آئیگا اور اس وقت کلی طبعی کے پائے جانے کا معنی یہ ہیکہ اسکے افراد موجود ہیں اور اس (دلیل) میں تامل ہے اور حق بات کی تحقیق تجرید کے حواشی میں ہے پس آپ ان حواشی میں دیکھ لیجئے۔

شرح

شارح کی اس قول سے چھ اغراض وابستہ ہیں:

۱- خارج میں کلی منطقی کے عدم وجود کا دعویٰ اور اسکی دلیل

۲- خارج میں کلی عقلی کے عدم وجود کا دعوی اور اسکی دلیل

۳- کلی طبعی کے خارج میں وجود اور عدم وجود کے بارے میں اختلاف

۴- ماتنؒ کا رجحان کس جانب ہے

۵- بعض متاخرین اور ماتنؒ کے مذہب کی دو دلیلیں

۶- بعض متاخرین اور ماتنؒ کے مذہب کے دلائل پر تبصرہ

خارج میں کلی منطقی کے عدم وجود کا دعوی اور اسکی دلیل

شارح نے دعوی فرمایا ہے کہ بلا شک وشبہ اور بلا کسی اختلاف کے کلی منطقی خارج میں موجود نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہیکہ کلیت مفہومات کو عقل میں عارض ہوتی ہے خارج میں عارض نہیں ہوتی اسی وجہ سے کلیت معقولات ثانیہ میں سے ہے۔

خارج میں کلی عقلی کے عدم وجود کا دعوی اور اسکی دلیل

شارح نے دعوی فرمایا کہ کلی منطقی کی طرح کلی عقلی بھی بلا شک شبہ اور بلا کسی نزاع کے خارج میں موجود نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہیکہ کلی عقلی کل ہے کیونکہ کلی عقلی، کلی منطقی اور کلی طبعی کا مجموعہ ہے اور کلی منطقی اس کا جزء ہے پس جب کلی منطقی (جزء) خارج میں موجود نہیں ہے تو کلی عقلی (کل) بھی خارج میں موجود نہیں ہے اس لئے کہ قاعدہ معروف ہے کہ انتفاء جز انتفاء کل کو مستلزم ہے۔

کلی طبعی کے خارج میں وجود اور عدم وجود میں اختلاف

یاد رکھئے کہ اس بات پر تمام عقلاء متفق ہیں کہ کلی طبعی خارج میں مستقل طور پر موجود نہیں ہے کیونکہ کلی مفہوم کی قبیل سے ہے اور مفہوم خارج میں موجود نہیں ہے اور اسی طرح اس بات پر بھی تمام عقلاء متفق ہیں کہ وہ کلی طبعی (جو ماہیت کو بالفعل عارض ہوگئی ہے) وہ بھی خارج میں موجود نہیں ہے کیونکہ جب کلی ماھیت کو بالفعل عارض ہو جاتی ہے تو وہ کلی نہیں رہتی بلکہ مشخص ہو جاتی ہے۔

محل اختلاف یہ ہیکہ وہ کلی طبعی جو ماھیت کو بالفعل عارض نہیں ہوتی لیکن اس میں عارض ہونیکی صلاحیت ہے کلی طبعی یعنی انسان جس کو کلیت عارض ہونیکی صلاحیت ہے، تو آیا یہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہے یا نہیں تو اسمیں دو مذاھب ہیں:

۱- جمہور حکماء کا مذھب ۲- بعض متاخرین کا مذھب

جمہور حکماء کا مذھب

جمہور حکماء کا مذھب یہ ہیکہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہے۔

جمہور حکماء کے مذھب کی دلیل

جمہور حکماء کے مذھب کی دلیل یہ ہیکہ خارج میں جو جزئی موجود ہے کلی اس کا جزء ہے اور کل کا وجود جزء کے وجود کو مستلزم ہوتا ہے مثلاً کسی شخص حیوان کی طرف اشارہ کر کے اگر ھذا الحیوان کہا جائے۔ تو ظاہر ہے کہ جو حیوان مشار الیہ ہے وہ جزئی ہے اور ضرور موجود ہے اور حیوان کلی طبعی اس ھذا الحیوان کا جزء ہے اور موجود کا جزء موجود ہوتا ہے اس لئے حیوان بھی موجود ہے اور یہ کلی طبعی ہے معلوم ہوا کہ کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہے۔

بعض متاخرین کا مذھب

بعض متاخرین کا مذھب یہ ہیکہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود نہیں ہے بلکہ خارج میں صرف کلی طبعی کے افراد موجود ہیں۔

ماتنؒ کے رجحان کس جانب ہے؟

شارح نے فرمایا کہ ماتنؒ کا رجحان بعض متاخرین کے مذھب کی جانب ہے اس وجہ سے انہوں نے فرمایا کہ برحق مذھب دوسرا مذھب ہے یعنی خارج میں کلی طبعی کے پائے جانے کا مطلب یہ ہیکہ خارج میں کلی طبعی کے افراد پائے جاتے ہیں خود کلی طبعی افراد کی ضمن میں نہیں پائی جاتی۔

بعض متاخرین اور ماتنؒ کے مذھب کی دو دلیلیں

شارح نے بعض متاخرین اور ماتنؒ کے مذھب کی دو دلیلیں بیان فرمائی ہیں۔

پہلی دلیل

پہلی دلیل یہ ہیکہ اگر کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہو تو کلی طبعی کا بیک وقت متضاد صفات کیساتھ متصف ہونا لازم آئیگا حالانکہ شیء واحد کا متضاد صفات کیساتھ متصف ہونا باطل ہے اور یہ بطلان کلی طبعی کو خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود ماننے سے لازم آتا ہے لہذا کلی طبعی کا خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہونا باطل ہے

رہی یہ بات کہ شی واحد (کلی طبعی) کا متضاد صفات کیساتھ متصف ہونا کس طرح لازم آئیگا تو وہ اس طرح کہ مثلاً کلی طبعی انسان کے افراد مختلف صفات کے ساتھ متصف ہوگی کوئی فرد جاگ رہا ہوگا اور کوئی فرد سو رہا ہوگا اور کوئی فرد بیٹھا ہوگا اور کوئی فرد کھڑا ہوگا تو اگر کلی طبعی (انسان) خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہو تو پھر جس طرح افراد متضاد صفات کیساتھ متصف ہیں تو اس طرح انکے ضمن میں موجود کلی طبعی بھی صفات متضادہ کیساتھ متصف ہوگی حالانکہ وہ شی واحد ہے اور شی واحد متضاد صفات کیساتھ متصف ہونا باطل ہے۔

دوسری دلیل

یہ ہیکہ اگر کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہوتو کلی طبعی کا وقت واحد میں امکنہ متعددہ میں موجود ہونا لازم آئیگا حالانکہ شی واحد کا امکنہ متعددہ میں موجود ہونا باطل ہے اور یہ بطلان کلی طبعی کو خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود ماننے کی وجہ سے لازم آیا لہذا کلی طبعی کا خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہونا باطل ہے۔

رہی یہ بات کہ شی واحد یعنی کلی طبعی کا امکنہ متعددہ میں موجود ہونا کس طرح لازم آتا ہے تو وہ اس طرح کہ مثلاً کلی طبعی انسان کے افراد زید، عمر، بکر وغیرہ امکنہ متعددہ میں موجود ہیں کوئی لاہور، میں تو کوئی پشاور میں اور کوئی کراچی میں موجود ہے پس اگر کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں موجود ہوتو افراد کے امکنہ متعددہ میں موجود ہونے کی وجہ سے کلی طبعی کا امکنہ متعددہ میں موجود لازم ہونا آئے گا حالانکہ کلی طبعی شی واحد ہے اور شی واحد کا امکنہ متعددہ میں موجود ہونا باطل ہے۔

بعض متاخرین اور ماتن کے مذہب کے دلائل پر تبصرہ

شارح نے اپنے قول ''وفیہ تامل وتحقیق الحق فی حواشی التجرید فانظر فیھا'' سے بعض متاخرین اور ماتنؒ کے مذہب کے دلائل پر تبصرہ فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض متاخرین اور ماتنؒ کے مذہب کے دلائل میں تامل ہے اور تحقیق حق کیلئے حواشی تجرید ملاحظہ ہو اس تبصرہ میں شارح نے اشارہ فرمایا کہ بعض متاخرین اور ماتنؒ کے مذہب کے دلائل کا تردیدی جواب حواشی تجرید میں مذکور ہے۔

حواشی تجرید کے حوالہ سے بعض متاخرین کے دلائل کا تردیدی جواب

حواشی تجرید کے حوالہ سے بعض متاخرین کے دلائل کے تردیدی جواب کا حاصل یہ ہیکہ شی واحد کا صفات متضادہ کے ساتھ بیک وقت متصف ہونا اور شی واحد کا امکنہ متعددہ میں بیک وقت پایا جانا اس وقت باطل اور ناجائز ہے جبکہ وہ شی واحد بالشخص ہو لیکن اگر وہ شی واحد واحد بالشخص نہ ہو بلکہ واحد بالنوع ہوتو اسکا صفات متضادہ کیساتھ بیک وقت متصف ہونا اور امکنہ متعددہ میں بیک وقت موجود ہونا باطل نہیں ہے پس کلی طبعی مثلاً انسان کا اپنے تشخص کے اعتبار سے بیک وقت صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا اور امکنہ متعددہ میں پایا جانا باطل ہے لیکن اپنی نو کے اعتبار سے وہ اپنے افراد کے ضمن

میں بیک وقت صفات متضادہ کے ساتھ متصف اور امکنہ متعددہ میں موجود ہے اس لئے کہ وہ اپنے تمام افراد میں مشترک ہے۔

حواشی تجرید کے تردیدی جواب کا جواب

بعض متاخرین اور ماتنؒ کی جانب سے حواشی تجرید کے تردیدی جواب کا جواب یہ ہے کہ اگر بقول تمہارے فرض کیا جائے کہ شی واحد سے مراد شی واحد بالنوع ہے تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں پائی جاتی ہے تو اس صورت میں یہ خرابی لازم آئیگی کہ موجود خارجی تشخصیات خارجیہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے جسکی وجہ سے موجودات خارجیہ تشخصات خارجیہ کی وجہ سے ایک دوسرے سے الگ الگ اور ممتاز ہوجاتے ہیں جسکی وجہ سے مشترک نہیں رہتے بلکہ غیر مشترک ہونا لازم آتا ہے حالانکہ کلی کیلئے تو مشترک ہونا ضروری ہے۔

---

(۱) جمہور حکماء کے مذہب کی دلیل کا جواب:

محشی نے بعض متاخرین اور ماتنؒ کی جانب سے جمہور حکماء کے مذہب کی دلیل کا جواب ذکر فرمایا ہے جسکا حاصل یہ ہیکہ جمہور حکماء نے اپنی دلیل میں کہا تھا کہ الحیوان (کلی طبعی) ھذا الحیوان المشار الیہ (جزئی) کا جزء ہے اور ھذا الحیوان موجود ہے اور موجود کا جزء موجود ہوتا ہے لہذا الحیوان (کلی طبعی) موجود ہے تو ہم جمہور حکماء سے سوال کرتے ہیں کہ ھذا الحیوان سے کیا مراد ہے اسمیں دو احتمال ہیں۔

ھذا الحیوان کا مصداق مراد ہے یا ھذا الحیوان کا مفہوم ترکیبی مراد ہے اگر ھذا الحیوان کا مصداق مراد ہے مثلاً اس کا مصداق زید ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ حیوان کا مصداق (زید) کا جزء ہے کیونکہ ممکن ہے کہ زید ایک ماھیت بسیطہ ہو جسکا عقلاً کوئی جزء ہی نہ ہو اور عقلاً اس زید کے ترکیب پر دلیل ہی قائم نہیں چہ جائیکہ وہ حیوان سے مرکب ہو اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ حیوان (کلی طبعی) اس مصداق (زید) کا جزء ہے تو وہ جزء عقلی ہے اور جزء عقلی کا خارج میں موجود ہونا لازم نہیں ہے لہذا یہ بات طے ہوگی کہ آپ ھذا الحیوان کا مصداق مراد نہیں لے سکتے اور اگر دوسرا احتمال یعنی ھذا الحیوان سے اس کی ترکیبی یعنی زید الحیوان مراد ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ خارج میں موجود ہے کیونکہ یہ تو اول بحث ہے یعنی یہی تو مدعا ہے کہ اسمیں الحیوان کلی طبعی ہے آیا یہ خارج میں موجود ہے یا نہیں تو مدعا کو دلیل کس طرح بنایا جاسکتا ہے پس جب دونوں احتمال باطل تو یہ دلیل باطل ہے کہ حیوان (کلی طبعی) (ھذا الحیوان) کا جزء ہے اور ھذا الحیوان موجود پس جزء موجود موجود ہے۔

(۲) شارح کا رجحان کس جانب ہے:

شارح کے انداز بیان اور طرز گفتگو سے مترشح ہوتا ہے کہ انکا رجحان جمہور حکماء کے مذہب کی جانب ہے اور ان کے اس رجحان پر دو قرینے قائم ہیں:..... (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فَصْلٌ مُعَرِّفُ الشَّیْءِ مَا یُقَالُ عَلَیْهِ لِاِفَادَةِ تَصَوُّرِهٖ وَ یَشْتَرِطُ اَنْ یَّکُوْنَ مُسَاوِیًا لَهٗ وَ اَجْلٰی فَلَا یَصِحُّ بِالْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ وَالْمُسَاوِیْ مَعْرِفَةً وَ جَهَالَةً وَالْاَخْفٰی

شی کا معرف وہ چیز ہے جو اس شی پر اس کے تصور کا فائدہ دینے کیلئے محمول ہو اور یہ شرط ہے کہ معرِّف (بکسر الراء) صدق میں اپنے معرَّف (تعریف بفتح الراء) کے مساوی ہو اور (معرف بفتح الراء) سے زیادہ واضح ہو پس اعم اور اخص اور اس چیز کے ذریعہ جو معرفت اور جہالت میں (معرف بفتح الراء) کے مساوی ہو اور اس چیز کے ذریعہ جو (معرف بفتح الراء سے) زیادہ مخفی ہو تعریف کرنا صحیح نہیں ہے۔

متن کی تشریح

فصل معرف کا بیان

ماتنؒ اب تک ان چیزوں کو بیان فرما رہے تھے جن سے مل کر معرِّف بنتا ہے اب اس فصل میں براہ راست معرف کی بحث بیان فرما رہے ہیں اور تصور اور تعریف میں بھی بحث سب سے اہم ہے اس لئے کہ فن منطق میں معرف اور حجت کی بحث ہی مقصود بالذات ہے، لہذا ماتنؒ نے اس فصل میں چھ باتیں بیان فرمائی ہیں:

.....(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ)

پہلا قرینہ

یہ ہے کہ شارحؒ نے کلی طبعی کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے طبع کا معنی خارج بیان فرمایا تو اس سے جمہور حکماء کے مذہب کی تائید کی کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے چنانچہ ان کا قول تھا لوجود فی الطبائع یعنی فی الخارج علی ما سیجیء حالانکہ بعض متاخرین کے ہاں طبع بمعنی حقیقت ہے کیونکہ کلی طبعی بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے اور انہوں نے طبع کا معنی خارج مراد نہیں لیا کیونکہ یہ حضرات خارج میں کلی طبعی کے وجود کے قائل نہیں ہے۔

دوسرا قرینہ

یہ ہیکہ شارح نے بعض متاخرین اور ماتنؒ کے مذہب کے دلائل ذکر کرکے اسپر تبصرہ فرمایا اور کہا کہ تحقیق الحق فی حواشی التجرید فانظر فیھا تو اس تبصرہ سے انہوں نے بعض متاخرین کے دلائل کو کمزور قرار دیا اور اشارۃً کنایۃً جمہور حکماء کے مذہب کو برحق کہا۔

۱-معرف کی تعریف، ۲-معرف کی شرائط،
۳-معرف کی شرائط کے اعتبار سے اس کے احکام۔۴-تعریف کی اقسام
۵-تعریف میں عرض عام کا اعتبار نہیں ۶-تعریف ناقص میں تعریف بالأعم جائز ہے
متن کی مذکورہ عبارت میں پہلی تین باتوں کا بیان ہے:

معرف کی تعریف

ماتنؒ نے معرف کی تعریف ان الفاظ سے بیان فرمائی ہے۔
''معرّف الشی ما یقال علیه لافادة تصوره'' یعنی شی کا معرف وہ چیز ہے جو اسی شی پر اس کے تصور کا فائدہ دینے کیلئے محمول ہو۔ جیسے کہا جائے: الانسان حیوان ناطق
تو حیوان ناطق کا انسان پر حمل ہوا تا کہ انسان کی ذاتیات کے تصور کا فائدہ حاصل ہو۔

معرف کی تعریف میں جنس اور فصل کا فرق

معرف کی تعریف میں ''مایقال علیہ'' بمنزلہ جنس ہے، اس لئے کہ اس میں وہ تمام محمولات داخل ہیں جن کا اپنے موضوعات پر حمل ہوتا ہے اور ''لافادة تصورہ'' بمنزلہ فصل ہے اس کے ذریعہ وہ تمام محمولات معرف کی تعریف سے خارج ہو گئے جو کہ اپنے موضوعات کے تصور کا فائدہ نہیں دیتے بلکہ اپنے موضوعات کیلئے صفات میں سے کسی صفت کے ثبوت کا فائدہ دیتے ہیں جیسے: زید قائم کہ قائم نے زید (موضوع) کے تصور کا فائدہ نہیں دیا بلکہ صفت قیام کیساتھ ثابت ہونے کا فائدہ دیا۔

معرف کی شرائط

ماتنؒ نے معرف کی دو شرائط بیان فرمائی ہیں:
پہلی شرط: صدق کے اعتبار سے معرِّف، معرَّف کے مساوی ہو یعنی جہاں معرَّف پایا جائے وہاں معرِّف پایا جائے۔ بالفاظ دیگر تعریف جامع مانع ہو یا دوسری تعبیر اختیار کرتے ہوئے یوں کہا جائے کہ تعریف مطرد اور منعکس ہو۔
دوسری شرط: معرفت کے اعتبار سے معرِّف، معرَّف سے زیادہ واضح اور روشن ہو۔

پہلی شرط کے اعتبار سے معرّف کے دو حکم

ماتنؒ نے پہلی شرط کے اعتبار سے معرف کے دو حکم بیان فرمائے ہیں:

پہلا حکم: یہ ہے کہ اعم کے ذریعہ تعریف کرنا صحیح نہیں۔

دوسرا حکم: یہ ہے کہ اخص کے ذریعہ تعریف کرنا صحیح نہیں۔

دوسری شرط کے اعتبار سے معرف کے دو حکم

ماتنؒ نے دوسری شرط کے اعتبار سے بھی معرف کے دو حکم بیان فرمائے ہیں:

پہلا حکم: یہ ہیکہ اس چیز کے ذریعہ تعریف کرنا صحیح نہیں ہے جو معرفت اور جہالت کے اعتبار سے معرّف کے مساوی ہو۔

دوسرا حکم: یہ ہیکہ اس چیز کے ذریعہ تعریف کرنا صحیح نہیں ہے جو معرفت اور جہالت کے اعتبار سے معرّف سے زیادہ مخفی ہو۔

قَوْلُه مُعَرِّفُ الشَّیْءِ بَعْدَ الْفِرَاغِ عَنْ بَیَانِ مَا یَتَرَکَّبُ مِنْهُ الْمُعَرَّفُ شَرَعَ فِی الْبَحْثِ عَنْهُ وَ قَدْ عَلِمْتَ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ بِالذَّاتِ فِیْ هٰذَا الْفَنِّ هُوَ الْبَحْثُ عَنْه، وَعَنِ الْحُجَّةِ وَعَرَّفَهُ بِاَنَّهُ مَا یُحْمَلُ عَلَی الشَّیْءِ اَیْ الْمُعَرَّفِ لِیُفِیْدَ تَصَوُّرَ هٰذَا الشَّیْءِ اِمَّا بِکُنْهِهٖ اَوْ بِوَجْهٍ یَمْتَازُ عَنْ جَمِیْعِ مَا عَدَاهُ وَلِهٰذَا لَمْ یَجُزْ اَنْ یَکُوْنَ اَعَمَّ مُطْلَقًا لِاَنَّ الْاَعَمَّ لَا یُفِیْدُ شَیْئًا مِنْهَا کَالْحَیَوَانِ فِی تَعْرِیْفِ الْاِنْسَانِ فَاِنَّ الْحَیَوَانَ لَیْسَ کُنْهُ الْاِنْسَانِ لِاَنَّ حَقِیْقَةَ الْاِنْسَانِ هُوَالْحَیَوَانُ النَّاطِقُ وَ اَیْضًا لَا یُمَیِّزُ الْاِنْسَانَ عَنْ جَمِیْعِ مَا عَدَاهُ لِاَنَّ بَعْضَ الْحَیَوَانِ هُوَالْفَرَسُ وَ کَذَا الْحَالُ فِی الْاَعَمِّ مِنْ وَجْهٍ وَ اَمَّا الْاَخَصُّ اَعْنِی مُطْلَقًا فَهُوَ وَاِنْ جَازَ اَنْ یُفِیْدَ تَصَوُّرُهٗ تَصَوُّرَ الْاَعَمِّ بِالْکُنْهِ اَوْ بِوَجْهٍ یَمْتَازُ بِهٖ عَمَّا عَدَاهُ کَمَا اِذَا تَصَوَّرْتَ

اَلْاِنْسَانَ بِاَنَّهٗ حَیَوَانٌ نَاطِقٌ فَقَدْ تَصَوَّرْتَ الْحَیَوَانَ فِیْ ضِمْنِ الْاِنْسَانِ بِاَحَدِ الْوَجْهَیْنِ لٰکِنْ لَمَّا کَانَ الْاَخَصُّ اَقَلَّ وُجُوْدًا فِی الْعَقْلِ وَ اَخْفٰی فِیْ نَظْرِہٖ وَ شَانُ الْمُعَرِّفِ اَنْ یَکُوْنَ اَعْرَفَ مِنَ الْمُعَرَّفِ لَمْ یَجُزْ اَنْ یَّکُوْنَ اَخَصَّ مِنْهُ اَیْضًا وَ قَدْ عُلِمَ مِنْ تَعْرِیْفِ الْمُعَرِّفِ بِمَا یُحْمَلُ عَلَی الشَّیْءِ اَنَّهٗ لَا یَجُوْزُ اَنْ یَکُوْنَ مُبَائِنًا لِلْمُعَرَّفِ فَتَعَیَّنَ اَنْ یَکُوْنَ مُسَاوِیًا لَهٗ ثُمَّ یَنْبَغِیْ اَنْ یَکُوْنَ اَعْرَفَ مِنَ الْمُعَرَّفِ فِیْ نَظَرِ الْعَقْلِ لِاَنَّهٗ مَعْلُوْمٌ مُوْصِلٌ اِلٰی تَصَوُّرِ مَجْهُوْلٍ هُوَ الْمُعَرَّفُ لَا اَخْفٰی وَلَا مُسَاوِیًا لَهٗ فِی الْخِفَاءِ وَالظُّهُوْرِ"

ترجمہ: ماتنؒ کا قول معرف الشی: ماتنؒ نے ان چیزوں کے بیان سے فراغت کے بعد جن سے معرف بنتا ہے، معرف کی بحث شروع فرمائی ہے اور تحقیق آپ جان چکے ہیں کہ اس فن منطق میں مقصود بالذات معرِف اور حجت کی بحث ہے۔ اور ماتن نے معرف کی تعریف بایں (الفاظ) فرمائی ہے کہ وہ چیز جوشی یعنی معرف (بفتح الراء) پر محمول ہوتا ہے کہ وہ چیز اس شی (معرَّف) کے تصور بکنھہ کا فائدہ دے یا اس کے تصور بوجہہ کا فائدہ دے کہ وہ اپنے ماسوا تمام سے ممتاز ہو جائے اسی وجہ سے (معرف کا معرف سے) اعم مطلق ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ اعم مطلق ان دونوں (تصور بکنہ یا تصور بوجہ) میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا جیسے انسان کی تعریف میں حیوان کہ حیوان انسان کی حقیقت نہیں ہے، کیونکہ انسان کی حقیقت وہ ناطق سمیت حیوان ہے اور نیز حیوان انسان کو اس کے جمیع ماسوی سے ممتاز نہیں کرتا کیونکہ بعض حیوان گھوڑا بھی ہے اور یہی حال اعم من وجہ میں بھی ہے اور رہا اخص یعنی اخص مطلق تو اس کے تصور کا اعم بکنھہ یا ایسے تصور بوجہہ کا مفید ہونا کہ کہ وہ جمیع ماسوی سے ممتاز ہو جائے اگرچہ جائز ہے۔ جیسا کہ آپ انسان کا تصور کریں کہ وہ حیوان ناطق ہے، پس آپ نے انسان کے ضمن میں حیوان کا تصور دو صورتوں میں سے ایک (تصور بکنھہ یا تصور بوجھہ) کے ذریعہ کرلیا لیکن جب کہ اخص کا وجود عقل میں بہت کم ہے اور عقل کی نظر میں زیادہ پوشیدہ ہے درانحالیکہ معرِّف کی شان یہ ہے کہ معرَّف سے زیادہ معروف ہو تو معرِّف کا معرَّف سے اخص ہونا جائز نہیں ہے، اور معرف کی تعریف میں "ما تکمل علی الشی" (کی قید) کے ذریعہ معلوم ہو گیا کہ معرِّف کا معرَّف کے مبائن ہونا جائز نہیں ہے، پس معرِّف کا معرف کے مساوی ہونا متعین ہو گیا پھر عقل کی نظر

میں معرف کا معرف سے زیادہ معروف ہونا مناسب ہے کیونکہ معرف ایسا تصور معلوم ہے جو تصور مجہول یعنی معرف کی طرف موصل ہوتا ہے اور معرف کا معرف سے زیادہ مخفی ہونا جائز نہیں ہے اور نہ ہی ظہور و خفا میں معرف کا معرف کے مساوی ہونا جائز ہے۔

شرح

شارح کی اپنے اس قول سے چھ اغراض وابستہ ہیں:

۱- ماقبل سے ربط اور معرّف کے بیان کی اہمیت ۲- معرّف کی تعریف کی وضاحت

۳- پہلے حکم کی دلیل ۴- دوسرے حکم کی دلیل

۵- اعتراض مقدر کا جواب ۶- تیسرے اور چوتھے حکم کی دلیل

ماقبل سے ربط اور معرّف کے بیان کی اہمیت کا ذکر متن کی تشریح میں گزر چکا ہے۔

معرف کی تعریف کی وضاحت

شارح نے فرمایا کہ معرف کی تعریف میں مایقال علیہ" سے "ماتحمل علیہ مراد ہے۔ اور "افادہ تصور" سے دو قسم کے **تصوّر کا اِفادہ مراد ہے۔**

(۱) اطلاع علی الذاتیات، جس کو شارح نے تصور بکنھہ سے تعبیر فرمایا ہے۔

۲- امتیاز عن الجمیع المشارکات جسکو شارح نے تصور بوجہ یمتاز عن جمیع ماعداہ سے تعبیر فرمایا ہے۔

اب معرف کی تعریف کا حاصل یہ **ہوا** کہ شی کا معرف وہ چیز ہے جسکو شی پر محمول کیا جائے تاکہ معرّف کے تصور کا فائدہ حاصل ہو، بایں طور کہ معرّف کی ذاتیات پر اطلاع حاصل ہو، اور بایں طور کہ معرف کا جمیع مشارکات سے امتیاز ہو جائے۔

محشی کے قول کے مطابق اطلاع علی الذاتیات اور امتیاز عن جمیع المشارکات دونوں مانعۃ الخلو کے طریقے پر ہیں، یعنی دونوں جمع[1] ہو سکتے ہیں، لیکن دونوں اٹھ نہیں سکتے۔ جیسے دونوں کے جمع ہونے کی

۱: امتیاز عن جمیع المشارکات اور اطلاع علی الذاتیات کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے مادہ اجتماع جیسے حیوان ناطق کہ اس میں اطلاع علی الذاتیات اور امتیاز عن جمیع المشارکات دونوں جمع ہیں اور مادہ افتراق جیسے حیوان ضاحک کہ اس میں امتیاز عن جمیع المشارکات ہے لیکن اطلاع علی الذاتیات نہیں ہے، پس اطلاع علی الذاتیات اخص مطلق ہے اور امتیاز عن جمیع المشارکات اعم مطلق ہے اور دونوں میں نسبت عموم خصوص مطلق ہے۔

مثال: حیوان ناطق، اس میں دونوں جمع ہو گئے لیکن دونوں اٹھ نہیں سکتے اور امتیاز عن جمیع المشارکات کی مثال: حیوان ضاحک کہ اس میں انسان جمیع مشارکات سے ممتاز ہو گیا لیکن اس میں اطلاع علی الذاتیات نہیں ہے۔

معرّف کے چار نام اور بھی ہیں:

۱-تعریف، ۲-حد، ۳-رسم، ۴-قول شارح اور معرّف کے تین نام اور ہیں:

۱-محدود، ۲-مرسوم، ۳-مقول علیہ الشارح۔

پہلے حکم کی دلیل

ماتنؒ نے صدق کے اعتبار سے پہلی شرط یہ بیان فرمائی تھی کہ ''معرِّف'' معرَّف کے مساوی ہو اور اس پہلی شرط کے اعتبار سے پہلا حکم یہ بیان فرمایا تھا کہ اعم کے ذریعہ تعریف کرنا جائز نہیں ہے۔

شارح نے اعم میں تعمیم فرمائی ہے کہ خواہ اعم مطلق ہو یا اعم من وجہ دونوں کا یہی حکم ہے اور اس کی دلیل یہ ہیکہ اعم (مطلق ہو یا من وجہ) معرف کے تصور کی قسموں (اطلاع علی الذاتیات یا امتیاز عن جمیع المشارکات) میں سے کسی قسم کا فائدہ نہیں دیتا، مثلاً انسان کی تعریف حیوان سے کی جائے تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ حیوان انسان کی حقیقت اور پوری ذاتیات نہیں ہے، کیونکہ انسان کی حقیقت ناطق سمیت حیوان ہے، پس اطلاع علی الذاتیات کا فائدہ حاصل نہ ہوا اور حیوان نے انسان کو جمیع مشارکات سے ممتاز نہیں کیا کیونکہ بعض حیوان فرس ہیں لہذا امتیاز عن جمیع مشارکات کا فائدہ بھی حاصل نہ ہوا، اسی طرح ابیض کی تعریف کرنا حیوان سے تعریف بالاعم من وجہ ہے اور یہ بھی جائز نہیں ہے، مذکورہ دلیل کی وجہ سے اور جب اعم من وجہ کے ذریعہ تعریف کرنا جائز نہیں تو اخص من وجہ کے ذریعہ بھی تعریف کرنا جائز نہیں ہے اسلئے کہ اعم من وجہ کے ضمن میں اخص من وجہ بھی آ گیا کیونکہ جو اعم من وجہ ہوتا ہے وہ اخص من وجہ بھی ہوتا ہے۔

دوسرے حکم کی دلیل

ماتنؒ پہلی شرط کے اعتبار سے دوسرا حکم یہ بیان فرمایا تھا کہ اخص کے ذریعہ تعریف کرنا صحیح نہیں ہے، شارح نے فرمایا کہ اخص سے اخص مطلق مراد ہے، اخص من وجہ مراد نہیں ہے، اس لئے

کہ اس کی وجہ اعم کے تحت گزر گئی۔

شارح فرمارہے ہیں کہ اگر چہ اخص کے ذریعہ تعریف کی صورت میں دو فائدوں میں سے ایک فائدہ حاصل ہو جاتا ہے، یعنی یا تصور بالکنہ (اطلاع علی الذاتیات) یا تصور بالوجہ (امتیاز عن جمیع المشاکات) کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے، جیسا کہ انسان کا تصور کیا جائے کہ وہ حیوان ناطق ہے، اب حیوان اعم کا تصور انسان اخص مطلق کے ضمن میں ہوا، پس اگر انسان کی ذاتیات کا تصور ہو تو اس کے ضمن میں حیوان کی ذاتیات کا بھی تصور ہوگا اسلئے کہ اخص کی ذاتیات کا تصور اعم کی ذاتیات کے تصور کو مستلزم ہے، کیونکہ اگر اعم کی ذاتیات حاصل نہ ہوں تو اخص کی ذاتیات کس طرح حاصل ہو سکتی ہیں۔

اور اگر انسان کا تصور کیا جائے بایں طور کہ وہ ماشی ہے تو انسان کے ضمن میں حیوان کا تصور بالوجہ ہوا یعنی اس صورت میں حیوان کا تصور اس صورت میں ہوا کہ وہ جمیع مشارکات سے ممتاز ہو گیا کیونکہ ماشی حیوان کا خاصہ ہے، لیکن عقل کی نظر میں اخص مطلق اعم مطلق کے مقابلہ میں بہت کم پایا جاتا ہے اور قلت وجود کی بناء پر اخص مطلق اعم مطلق کے مقابلہ میں زیادہ پوشیدہ ہے، حالانکہ معرف کی شان یہ ہے کہ وہ عقل کی نظر میں صدق کے اعتبار سے معرف کے مساوی ہونا چاہیئے اور اس سے زیادہ معروف ہونا چاہیے۔

رہی یہ بات کہ اخص مطلق اعم مطلق کے مقابلہ میں عقل کی نظر میں قلیل الوجود کیوں ہے؟ تو اسکی وجہ یہ ہے کہ عقل کی نظر میں اخص مطلق کے تصور جہات قلیل ہیں، اور اس کے حصول کی شرائط کثیر ہیں، بخلاف اعم مطلق کے کہ اس کے تصور کی جہات کثیر ہیں کیونکہ جب بھی اخص ذہن میں حاصل ہوگا تو اعم بھی حاصل ہوگا، لیکن اس کا عکس نہیں یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ جب بھی اعم ذہن میں حاصل ہو تو اخص مطلق بھی حاصل ہو اور اعم کے حصول کی شرائط قلیل ہیں، کیونکہ اعم مطلق کے حصول کی جمیع شرائط وہ اخص مطلق کے حصول کی بھی شرائط ہیں، پھر اخص مطلق کیلئے خصوصیت کی وجہ سے مزید اضافی شرائط بھی ہوتی ہیں اور جس کے حصول کی شرائط زیادہ ہوں تو اسکا وجود عقل میں کم اور دیر سے ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ اخص مطلق اعم مطلق کے مقابلہ میں عقل کی نظر میں قلیل الوجود اور اخفی ہے لہذا اخص مطلق کے ذریعہ اعم مطلق کی تعریف کرنا جائز نہیں ہے۔

اعتراض مقدر

اعتراض مقدر کی تقریر یہ ہے کہ مباین کے ذریعہ بھی تعریف کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ اعم اور اخص کے ذریعہ تعریف کرنا جائز نہیں ہے، پس کیا وجہ ہے کہ ماتن نے مباین کے ذریعہ تعریف کے بارے میں عدم صحت کی صراحت نہیں فرمائی، جبکہ اعم اور اخص کے ذریعے تعریف کے بارے میں عدم صحت کی صراحت فرمائی ہے، چنانچہ یوں کہنا چاہیے تھا" فلا یصح بالاعم والمباین والاخص الخ"

اعتراض مقدر کا جواب

جواب کی تقریر یہ ہیکہ ماتنؒ نے معرف کی تعریف میں بیان فرمایا تھا "معرف الشی مایقال علیہ" اور یقال علیہ بمعنی یحمل علیہ یعنی معرّف وہ ہے جو معرّف پر محمول ہو تو ایسی قید کے ذریعہ یہ حکم معلوم ہو گیا کہ تعریف بالمباین جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ایک مباین کا دوسرے مباین پر حمل جائز نہیں ہے۔

پس جب تعریف کے ذریعہ تعریف بالمباین کی عدم صحت معلوم ہو گئی تو علیحدہ سے مستقلا صراحت کرنیکی ضرورت نہ رہی، بخلاف اعم اور اخص کے کہ ان کے ذریعہ تعریف کی عدم صحت معرّف کی تعریف سے معلوم نہیں ہو رہی تھی اسلئے ماتن نے صراحت کے ساتھ انکا حکم بیان فرمایا: " فلا یصح بالاعم والأخص".

تیسرے اور چوتھے حکم کی دلیل

ماتنؒ نے معرفت اور جہالت کے اعتبار سے تیسرا حکم یہ بیان فرمایا تھا کہ ظہور اور خفاء میں معرِف، معرَف کے مساوی نہ ہو، اور چوتھا حکم یہ بیان فرمایا تھا کہ معرِف، معرَف سے اخفیٰ نہ ہو۔

شارح نے اسکی مشترکہ دلیل یہ بیان فرمائی ہے کہ معرِف تصور معلوم ہوتا ہے اور معرَف تصور مجہول ہوتا ہے، اور تصور معلوم، تصور مجہول کی جانب موصِل ہوتا ہے۔ لہذا معرف (جو کہ تصور معلوم موصل الی المجہول ہے) کا عقل کی نظر میں معرَف (جو کہ تصور مجہول اور موصل الیہ ہے) سے اعرف ہونا ضروری ہے اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ ظہور وخفاء میں معرف، معرف کے مساوی نہ ہو اور نہ ہی اس سے اخفی ہو۔

اب رہی یہ بات کہ ظہور وخفاء میں معرّف، معرّف کے مساوی ہو اسکی مثال: جیسے متضایفین یعنی

ایسی دو چیزیں کہ ان میں سے ہر ایک کا تصور دوسرے پر موقوف ہو جیسے: ''اَبٌ'' کی تعریف ''من لہ الابن'' اور ابن کی تعریف من لہ الاب سے کرنا۔ اور اخفی کی مثال: جیسے: النار جسم کالنفس''، تو نفس، نار کے مقابلہ میں اخفی ہے یا یوں کہا جائے کہ النار اسطقس تو اب اسطقس نار کے مقابلہ میں اخفی ہے اور اس کے معنی ہیں عنصر۔

وَالتَّعْرِيْفُ بِالْفَصْلِ الْقَرِيْبِ حَدٌّ وَبِالْخَاصَّةِ رَسْمٌ فَاِنْ كَانَ مَعَ الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ فَتَامٌّ وَ اِلَّا فَنَاقِص

اور فصل قریب کے ذریعہ تعریف حد ہے اور خاصّہ کے ذریعہ رسم ہے پس اگر (حد و رسم میں سے ہر ایک) جنس قریب کے ساتھ ہو تو وہ تام ہے، وگرنہ ناقص ہے۔

متن کی تشریح

ماتن رحمہ اللہ نے متن کی مذکورہ عبارت میں چوتھی بات بیان فرمائی ہے اور وہ تعریف کی اقسام ہیں۔

تعریف کی اقسام

ماتن نے فرمایا کہ اولاً دو قسمیں ہیں: ۱- حد، ۲- رسم

حد: اگر تعریف فصلِ قریب کے ذریعہ ہے تو وہ حد ہے۔

رسم: اگر تعریف خاصہ کے ذریعہ ہو تو وہ رسم ہے۔

حد اور رسم کی اقسام

پھر حد اور رسم میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں:

۱- حد تام، ۲- حد ناقص، ۳- رسمِ تام، ۴- رسمِ ناقص۔

۱- **حد تام**: اگر حد جنس قریب اور فصل قریب سے ملکر بنے تو حد تام ہے، جیسے حیوان ناطق انسان کیلئے۔

۲- **حد ناقص**: اگر حد جنس بعید اور فصل قریب سے ملکر بنے یا صرف فصل قریب سے ہو تو وہ حد

ناقص ہے، جیسے: جسم ناطق یا صرف ناطق انسان کیلئے۔

۳- رسم تام: اگر رسم جنس قریب اور خاصہ سے ملکر بنے تو وہ رسم تام ہے جیسے: حیوان ضاحک انسان کیلئے۔

رسم ناقص: اگر رسم جنس بعید اور خاصہ سے مل کر بنے یا صرف خاصہ ہو تو وہ رسم ناقص ہے جیسے جسم ضاحک یا صرف ضاحک انسان کیلئے۔

قوله بالفصل القريب اَلتَّعْرِيْف لا بُدَّ لهُ انْ يَشملَ علٰى امرٍ يَختصُّ بِالمعرَّفِ و يُساويهِ بِناءً علٰى ما سَبقَ مِنَ اشْتراطِ الْمُساواةِ فهذا الْاَمْرُ انْ كان ذاتيًّا كان فصلًا قَريباً وإن كان عرضِياً كان خَاصَّةً لا مُحالةَ فعلىَ الاوَّل يُسمَّى المُعرِّفُ حَدًّا و علىَ الثَّانى رَسمًا ثم كلٌّ مِّنهماانِ اشتَملَ علَى الجِنسِ القريبِ يُسمّٰى حَدًّا تامًّا و رسمًا تامًا و انْ لم يَشتملُ علَى الجِنسِ الْقريبِ سَواءٌ اشْتَملَ علىَ الجنسِ البَعيدِ اَو كان هُناكَ فصل قريبٌ وَحدَهُ اَو خَاصَّةٌ وَحدهَا يُسمّٰى حدًّا ناقِصًا و رَسْمًا ناقصًا هذا مُحَصَّلُ كَلامِهِمْ و فيه اَبحاثٌ لا يَسَعُهَا الْمَقَامُ.

ترجمہ: ماتن کا قول ''بالفصل القریب حد'' تعریف کیلئے ایسے امر پر مشتمل ہونا ضروری ہے جو معرف کو خاص کردے اور اس کے مساوی ہو اس مساواۃ کی شرط کی بناء پر جو پہلے گزر چکی ہے پس اگر یہ امر معرف کی ذاتی ہے تو فصل قریب ہے اور اگر عرضی ہے تو یقیناً خاصہ ہے، پس پہلی صورت میں معرف حد کہلائیگا اور دوسری صورت میں رسم کہلائیگا، پھر حد اور رسم میں سے ہر ایک اگر جنس قریب پر مشتمل ہو[1] پھر خواہ جنس بعید پر مشتمل ہو یا وہاں صرف فصل قریب یا صرف خاصہ ہو تو حد ناقص اور رسم ناقص کہلائیگا، یہ مناطقہ کے کلام کا خلاصہ ہے اور اس کلام میں ایسی مباحث ہیں جنکی یہ مقام گنجائش نہیں رکھتا۔

[1] تو حد تام اور رسم تام کہلائیگا اور اگر جنس قریب پر مشتمل نہ ہو

شرح

شارح کی اپنے اس قول سے دوغرضیں وابستہ ہیں:

۱- حداور رسم کی وجہ حصر۔

۲- حدتام، رسم تام، حدناقص، رسم ناقص کی وجہ حصر

حداور رسم کی وجہ حصر

شارح نے وجہ حصر کے بیان سے قبل تمہیداً فرمایا کہ تعریف کیلئے ایسے امر پر مشتمل ہونا ضروری ہے جو اس کو خاص کردے، اور صدق کے اعتبار سے معرَّف کے مساوی کردے جیسا کہ پہلی شرط یہی مساواۃ کی تھی، پس اسی مساواۃ کی شرط کی روشنی میں حداور رسم کی وجہ حصر یہ ھیکہ:

''وہ امر جو تعریف کو خاص کردے اور اس کو معرف کے مساوی کرے یا معرَّف کی ذاتی ہوگی یا عرضی ہوگی، اگر ذاتی ہو تو فصل قریب ہے اور اگر عرضی ہو تو خاصہ ہے، پس اگر تعریف فصل قریب کے ذریعہ ہو تو وہ حد کہلاتی ہے اور اگر خاصہ کے ذریعہ ہو تو رسم کہلاتی ہے''۔

حدتام، رسم تام، حدناقص، رسم ناقص

ماتنؒ نے تعریف کی چار اقسام بیان فرمائی تھیں:

۱- حدتام، ۲- رسم تام، ۳- حدناقص، ۴- رسم ناقص ان چاروں کی وجہ حصر یہ ہیکہ:

حداور رسم میں سے ہر ایک جنس قریب پر مشتمل ہوگی یا جنس قریب پر مشتمل نہ ہوگی، اگر جنس قریب پر مشتمل ہو تو وہ حد، حدتام کہلائیگی اور رسم، رسم تام کہلائیگی۔

اور اگر جنس قریب پر مشتمل نہ ہو بلکہ جنس بعید پر مشتمل ہو یا صرف فصل قریب ہو تو یہ حدناقص کہلاتا ہے۔ اور اگر جنس بعید پر مشتمل ہو یا صرف خاصہ پر ہو تو یہ رسم ناقص کہلاتا ہے۔

آخر میں شارح نے فرمایا کہ یہ مناطقہ کے کلام کا خلاصہ ہے اور اس میں ایسی ابحاث موجود ہیں جن کیلئے یہ مقام گنجائش نہیں رکھتا۔



وَلَمْ يَعْتَبِرُوا بِالْعَرَضِ الْعَامِّ

اور مناطقہ نے عرض عام کے ذریعہ (تعریف کا) اعتبار نہیں کیا۔

قوله ولم يعتبروا بالعرض العام قَالُوْا اَلْغَرَضُ مِنَ التَّعْرِيْفِ إِمَّا الْاِطِّلَاعُ عَلٰى كُنهِ الْمُعَرَّفِ اَو اِمْتِيَازُهٗ عَنْ جَمِيعِ مَا عَدَاهُ وَالعَرَضُ العَامُ لا يُفِيدُشَيئًا مِّنْهَا فَلِذَا لَمْ يَعْتَبِرُوهُ فِي مَقَامِ التَّعرِيفِ وَالظَّاهِرُ اَنَّ غَرَضَهُمْ من ذٰلِكَ انَّه لَم يَعتبِروهُ مُنفَرِدًا وَ اَمَّا التَّعْرِيفُ بِمَجموعِ اُمُورٍ كُلٌّ واحِدٍ مِّنها عَرَضٌ عَامٌّ لِلْمُعَرَّفِ لٰكِنَّ الْمَجموعَ يَخُصُّهُ كتَعرِيفِ الِانْسَانِ بِماشٍ مُستقيمِ الْقَامةِ وَ تَعرِيفِ الْخُفَّاشِ بِالطَّائِرِ الْوَلُوْدِ فهوَ تَعرِيفٌ بِخَاصَّةٍ مُرَكَّبةٍ وَهُوَ مُعْتَبَرٌ عِنْدَهُمْ كَما صَرَّحَ بِه بَعضُ الْمُتَاخِّرِيْنَ.

ترجمہ: ماتنؒ کا قول: ''ولم یعتبروا بالعرض العام'' مناطقہ نے کہا کہ تعریف کا مقصد یا تو معرَّف کی حقیقت پر مطلع ہونا ہے یا معرف کا جمیع ماسوی سے ممتاز ہوجانا ہے اور عرض عام ان دونوں میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا اسی وجہ سے مناطقہ نے مقام تعریف میں عرض عام کا اعتبار نہیں کیا اور ظاہر یہ ہے کہ مناطقہ کی غرض تنہا عرض عام کا اعتبار نہ کرنا ہے، رہی ایسے امور کے مجموعہ کے ذریعے تعریف کہ ان امور میں سے ہر ایک معرف کیلئے عرض عام ہو لیکن مجموعہ معرف کو خاص کرتا ہو جیسے: مثلاً انسان کی تعریف ماشی مستقیم القامۃ کے ذریعہ اور چمگادڑ کی تعریف ''الطائر الولود'' (بہت زیادہ بچے دینے والا پرندہ) کے ذریعہ ہو تو ہر خاصہ مرکبہ کے ذریعہ تعریف ہے، جو مناطقہ کے ہاں معتبر ہے، جیسا کہ بعض متاخرین نے اسکی صراحت فرمائی ہے۔

شرح

شارح کی اپنے اس قول سے دو غرضیں وابستہ ہیں:

۱-مناطقہ نے تعریف میں عرض عام کا اعتبار کیوں نہیں کیا؟
۲-عرض عام کے عدم اعتبار سے متعلق اعتراض مقدر کا جواب۔

مناطقہ نے تعریف میں عرض عام کا اعتبار کیوں نہیں کیا؟

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں پانچویں بات ارشاد فرمائی ہے، اور وہ یہ ہیکہ مناطقہ نے تعریف میں عرض عام کا اعتبار نہیں کیا ہے۔

شارح نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ تعریف میں دو فائدوں میں سے ایک کا حصول مقصود ہوتا ہے کہ یا تو اطلاع علی الذاتیات کا فائدہ حاصل ہو اور یا امتیاز عن جمیع المشارکات کا فائدہ حاصل ہو اور عرض عام کے ذریعہ تعریف کرنے میں مذکورہ دو فائدوں میں سے کوئی ایک فائدہ بھی حاصل نہیں ہوتا اسلئے مناطقہ نے تعریف میں عرض عام کا اعتبار نہیں کیا۔

عرض عام کے عدم اعتبار سے متعلق اعتراض مقدر

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے عرض عام کے عدم اعتبار کی یہ وجہ بیان کی کہ عرض عام کے ذریعہ تعریف کرنے کی صورت میں تعریف کے دو فائدوں میں سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا، ہمیں یہ بات تسلیم نہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ عرض عام کے ذریعہ تعریف کرنے میں امتیاز عن جمیع المشارکات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، جیسے: انسان کی تعریف میں کہا جائے " انه ماش علی قدمیه ،عریض الاظفار ، بادی البشرة ، مستقیم القامة ، ضاحک بالطبع " اور اسی طرح چمگادڑ کی تعریف میں کہا جائے " انه الطائر الولود " (چمگادڑ بہت زیادہ بچے دینے) والا پرندہ ہے۔

جواب: جواب کی تقریر یہ ہیکہ مناطقہ نے جس عرض عام کا اعتبار نہیں کیا اس سے مراد مفرد (تنہا) عرض عام ہے، جبکہ اعتراض میں پیش کردہ مثالیں خاصہ مرکبہ کی مثالیں ہیں اور خاصہ مرکبہ یہ ہیکہ دو یا دو سے زیادہ امور کا مجموعہ جو کہ معرف کو خاص کردے، اگر چہ ہر امر انفراداً معرّف کیلئے عرض عام ہو اور خاصہ مرکب کے ذریعہ چونکہ تعریف کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اس لئے مناطقہ کے ہاں معتبر بھی ہے جیسا کہ بعض متاخرین نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔

وَقَدْ أُجِيْزَفِي النَّاقِصِ اَنْ يَكُوْنَ اَعَمَّ كَاللَّفْظِيِّ وَهُوَ مَا يُقْصَدُ بِهٖ تَفْسِيْرُ مَدْلُوْلِ اللَّفْظِ

اور تحقیق تعریف ناقص میں جائز قرار دیا گیا ہے کہ معرِّف معرَّف سے اعم ہو جیسا کہ تعریف لفظی میں (تعریف بالاعم جائز ہے) اور تعریف لفظی وہ (تعریف) ہے جس کے ذریعہ لفظ کے مدلول کی وضاحت مقصود ہو۔

قولہ وقد اجیز فی الناقص اَن یکون اعم هٰذِهٖ اِشَارَةٌ اِلٰى مَا اَجَازَهُ الْمُتَقَدِّمُوْنَ حَيْثُ حَقَّقُوْا اَنَّهٗ يَجُوْزُ التَّعْرِيْفُ بِالذَّاتِيِّ الْاَعَمِّ كَتَعرِيفِ الْاِنسَانِ بِالحيوانِ فَيكونُ حدًّا نَاقصًا اَو بِالعرضِ العامِ كَتعريفهٖ بِالماشِي فَيكونُ رَسمًا نَاقصًا بَل جَوَّزُوْا التَّعريفَ بِالعرضِ الْاَخَصِّ ايضًا كتعريفِ الحيوانِ بِالضَّاحكِ لكنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ يَعْتَدَّ بِهٖ لِزَعمِهٖ اَنَّهُ التَّعْرِيْفُ بِالْاَخْفٰى وَ هُوَ غَيْرُ جَائِزٍ اَصْلاً.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''وقد اجیز فی الناقص ان یکون اعم'' یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف جو متقدمین نے جائز قرار دی ہے، کیونکہ انہوں نے تحقیق کی ہے کہ ذاتی عام کے ذریعہ تعریف جائز ہے، جیسے انسان کی تعریف حیوان کے ذریعہ پس (ذاتی عام کے ذریعہ تعریف) حد ناقص ہوگی اور عرضِ عام کے ذریعہ (تعریف جائز ہے) جیسے انسان کی تعریف ماشی کے ذریعہ پس (عرض عام کے ذریعہ تعریف) رسم ناقص ہوگی بلکہ متقدمین نے عرض اَخص کے ذریعہ بھی تعریف جائز قرار دی ہے، جیسے: حیوان کی تعریف ضاحک کے ذریعہ، لیکن ماتنؒ نے اسکا اعتبار نہیں کیا اس کو تعریف بالاخفی سمجھتے ہوئے اور وہ (تعریف بالاخفی) بالکل جائز نہیں ہے۔

شرح

ماتنؒ نے مذکورہ عبارت میں چھٹی بات بیان فرمائی ہے اور وہ یہ ہے کہ تعریف ناقص میں تعریف بالاعم جائز ہے۔ شارح نے اس کی تشریح میں جو قول قائم فرمایا ہے، اس سے شارح کی تین اغراض متعلق ہیں:

۱- اعم سے ذاتی اعم اور عرض عام مراد ہے، ۲- ذاتی اعم اور عرض عام کے ذریعہ کونسی تعریف ہوگی؟

۳- ماتنؒ نے عرض اخص کا اعتبار کیوں نہیں کیا؟

اعم سے ذاتی اعم اور عرض عام مراد ہے

شارح نے فرمایا کہ ماتنؒ کا قول ''قد اجیز فی الناقص ان یکون اعم'' سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ تعریف ناقص میں تعریف بالاعم جائز ہے، خواہ تعریف ذاتی بالاعم ہو یا تعریف بالعرض الاعم ہو، تعریف بالذاتی الاعم کی مثال: جیسے انسان کی تعریف حیوان سے کرنا اور تعریف بالعرض العام کی مثال جیسے: انسان کی تعریف ماشی سے کرنا۔

اور تعریف ناقص میں تعریف بالاعم اس لئے جائز ہے کہ اس صورت میں امتیاز عن بعض المشارکات کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے لیکن تعریف کامل میں تعریف بالاعم جائز نہیں اسلئے کہ اس میں مقصود یا تو اطلاع علی الذاتیات ہے اور یا امتیاز عن جمیع المشارکات ہے امتیاز عن بعض المشارکات کافی نہیں ہے۔

ذاتی اعم اور عرض عام کے ذریعہ کونسی تعریف ہوگی؟

شارح نے فرمایا ہے کہ ذاتی اعم کے ذریعہ تعریف حد ناقص ہوگی اور عرض عام کے ذریعہ تعریف رسم ناقص ہوگی۔

ماتنؒ نے عرض اخص کا اعتبار کیوں کیا؟

اعتراض ہوا کہ متقدمین نے تعریف ناقص میں تعریف بالعرض الاخص کو بھی جائز قرار دیا ہے جیسا کہ حیوان کی تعریف ضاحک کے ذریعہ کرنا لہذا مناسب تھا کہ ماتنؒ یوں فرماتے: ''وقد اجیز فی الناقص ان یکون اعم واخص'' لیکن ماتنؒ نے اخص کا اعتبار نہیں کیا۔ عدم اعتبار کی وجہ کیا ہے؟

جواب: شارح نے جواب دیا کہ ماتنؒ کی نظر میں تعریف بالعرض الاخص تعریف بالاخفی تھی جو

بالکل جائز نہیں ہے اسلئے ماتنؒ نے تعریف بالعرض الاخص کا اعتبار نہیں کیا۔

قوله كا للفظي اَیْ كَمَا اُجِیزَ فِی التَّعْرِیْفِ اللَّفْظِیِّ كَوْنُهٗ اَعَمَّ كَقَوْلِهِمُ اَلسَّعْدَانَةُ نَبَتٌ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول کا للفظی سے انکی مراد یہ ہے کہ (تعریف ناقص میں تعریف بالاعم جائز ہے) جیسا کہ تعریف لفظی میں جائز قرار دیا گیا ہے کہ وہ اعم ہو مثلاً مناطقہ کا قول السعدانہ نبت (سعدانہ گھاس ہے)۔

شرح

اس قول سے شارح کی دو غرضیں متعلق ہیں:

(۱) کا للفظی کی وضاحت (۲) تعریف لفظی میں تعریف بالاعم کی مثال

کا للفظی کی وضاحت

شارح فرمارہے ہیں کہ ماتنؒ نے تعریف ناقص کو تعریف لفظی سے تشبیہ دی ہے اور وجہ تشبیہ جواز تعریف بالاعم ہے۔ یعنی جس طرح تعریف لفظی میں تعریف بالاعم جائز ہے اسی طرح تعریف ناقص میں بھی تعریف بالاعم جائز ہے۔

تعریف لفظی میں تعریف بالاعم کی مثال

شارح نے تعریف لفظی میں تعریف بالاعم کی مثال یہ بیان فرمائی ہے کہ السعدانة کی تعریف نبت کے ذریعہ تعریف بالاعم ہے اسلئے کہ سعدانہ نوع ہے اور نبت جنس ہے اور نوع کی جنس کے ذریعہ تعریف کرنا تعریف بالاعم ہے۔

قوله تفسیر مدلول اللفظ اَیْ تَعْیِیْنُ مُسَمَّی اللَّفْظِ مِنْ بَیْنِ الْمَعَانِی الْمَخْزُوْنَةِ فِی الْخَاطِرِ فَلَیْسَ فِیْهِ تَحْصِیْلُ مَجْهُوْلٍ عَنْ مَعْلُوْمٍ کَمَا فِی الْمُعَرِّفِ الْحَقِیْقِیِّ فَافْهَمْ"

ترجمہ: ماتنؒ کے قول "تفسیر مدلول اللفظ" کا مطلب یہ ہیکہ لفظ کے جو معانی دل میں پوشیدہ ہیں ان سے کسی معنی کو لفظ کیلئے متعین کر دینا، پس تعریف لفظی کسی معلوم سے مجہول کی تحصیل نہیں ہے، جیسا کہ تعریف حقیقی میں ہوتا ہے، خوب سمجھ لیجئے!

شرح

شارح کی اس قول سے تین اغراض وابستہ ہیں:

۱-تعریف لفظی کی وضاحت

۲-تعریف حقیقی اور تعریف لفظی میں فرق ۳-تعریف لفظی کی تعریف میں اختلاف کی طرف اشارہ

تعریف لفظی کی وضاحت

ماتن نے تعریف لفظی کی تعریف بایں الفاظ بیان فرمائی ہے: "ہو مایقصد بہ تفسیر مدلول اللفظ"

شارح نے اس تعریف کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا: کہ تعریف لفظی وہ تعریف ہے جس میں لفظ کو ان معانی میں سے ایک معنی کیلئے متعین کر دینا ہے جو کہ دل میں پوشیدہ ہیں۔

تعریف حقیقی اور تعریف لفظی میں فرق

شارح نے "فلیس فیہ تحصیل مجہول من معلوم کما المعرف الحقیقی" سے تعریف حقیقی اور تعریف لفظی کے درمیان فرق بیان فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف حقیقی میں معلوم چیز کے ذریعہ مجہول چیز کو حاصل کیا جاتا ہے اور تعریف لفظی کے اندر لفظ معلوم کا معنی معلوم ہوتا ہے لیکن ذہن سے ذہول ہوتا ہے اور دوسرے مشہور لفظ سے اس معنی کا استحضار کیا جاتا ہے، خلاصہ یہ ہیکہ تعریف حقیقی میں استحصال غیر حاصل ہوتا ہے اور تعریف لفظی میں استحضار حاصل ہوتا ہے۔

تعریف لفظی کے بارے میں اختلاف کی طرف اشارہ

شارح نے ''فافھم'' کہہ کر اس اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ آیا تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں سے ہے یا مطالب تصدیقیہ میں سے ہے۔

بعض نے کہا کہ مطالب تصوریہ میں سے ہے اور بعض نے کہا کہ مطالب تصدیقیہ میں سے ہے۔

سید سند شریف نے دوسرا مذہب اختیار کیا ہے، لیکن محشی کے قول کے مطابق پہلا مذہب برحق ہے، اسلئے کہ تعریف لفظی ما استفہامیہ کے جواب میں واقع ہوتی ہے اور جو ما استفہامیہ کے جواب میں واقع ہو تو وہ تصور ہوتا ہے، کیونکہ جب ہم کہتے ہیں ما الغضنفر؟ تو پھر تعریف، تعریف لفظی ''الأسد سے کرتے ہیں، تو اب اسد کوئی تصدیق نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی حکم نہیں لگایا جارہا ہے اور تصدیق تب پائی جاتی ہے جب حکم پایا جائے، پس معلوم ہوا کہ تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں سے ہے، مطالب تصدیقیہ میں سے نہیں ہے۔

انتھی بعون اللہ و توفیقہ وما توفیقی الا باللہ



فَصْلٌ فِی التَّصْدِیْقَاتِ

اَلْقَضِیَّۃُ قَوْلٌ یَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْکِذْبَ

یہ فصل تصدیقات کے بیان میں ہے، قضیہ وہ مرکب ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھے۔

متن کی تشریح

فصل: بحث تصدیقات اور قضایا کا بیان

منطقیوں کے ہاں اصل قول شارح اور حجت سے بحث کرنا ہے اب تک ماتنؒ قول شارح کو بیان فرما رہے تھے اب یہاں سے حجت کی بحث بیان فرما رہے ہیں۔

حجت کی تین قسمیں ہیں: (۱) قیاس (۲) استقراء (۳) تمثیل

ان میں سب سے اعلیٰ اور اصل قیاس ہے اسلئے سب سے پہلے اسکی بحث کو بیان کریں گے چونکہ قیاس کا سمجھنا نقیض کے سمجھنے پر موقوف ہے اور نقیض کا سمجھنا عکس کے سمجھنے پر موقوف ہے اور عکس کا سمجھنا قضایا کے سمجھنے پر موقوف ہے اس لئے اس فصل میں قضایا کا بیان ذکر فرمایا ہے اور اس فصل میں بنیادی طور پر نو مباحث بیان فرمائی ہیں:

(۱) قضیہ کی تعریف (۲) قضیہ کی حملیہ اور شرطیہ کی طرف تقسیم (۳) قضیہ حملیہ کی موجبہ اور سالبہ کی طرف تقسیم (۴) حال موضوع کے اعتبار سے حملیہ کی چار اقسام (۵) محصوراتِ اربعہ کا بیان (۶) وجود موضوع کے اعتبار سے حملیہ کی تین اقسام (۷) حملیہ کی معدولہ اور محصلہ کی طرف تقسیم (۸) حملیہ کی موجبہ اور مطلقہ کی طرف تقسیم (۹) موجہات بسائط کا بیان اور موجہات مرکبات کا بیان۔

یہ نو مباحث اس فصل میں بنیادی مباحث ہیں باقی مباحث کی تشریح اپنے مقام پر آئیگی متن کی مذکورہ عبارت میں پہلی بحث کا بیان ہے اور وہ قضیہ کی تعریف ہے۔

قضیہ کی تعریف

ماتنؒ نے قضیہ کی تعریف ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے:

القضیۃ قول یحتمل الصدق والکذب یعنی قضیہ وہ مرکب ہے جو صدق

اور کذب کا احتمال رکھتا ہے۔

قضیہ کی تعریف میں جنس اور فصل

قضیہ کی تعریف میں قول بمنزلہ جنس کے ہے اس میں مرکب ناقص خواہ مرکب اضافی ہو یا توصیفی ہو یا بنائی ہو اور مرکب تام خواہ انشاء ہو یا خبر ہو سب داخل ہیں اور "یحتمل الصدق والکذب" بمنزلہ فصل ہے اس کے ذریعہ مرکب ناقص اور مرکب تام انشاء سے احتراز ہو گیا۔

قولہ القضیۃ قول اَلْقَوْلُ فِی عُرْفِ هٰذَا الْفَنِّ يُقَالُ لِلْمُرَكَّبِ سَوَاءٌ كَانَ مُرَكَّبًا مَعْقُوْلاً اَوْ مَلْفُوْظًا فَالتَّعْرِيْفُ يَشْمَلُ الْقَضِيَةَ الْمَعْقُوْلَةَ وَالْمَلْفُوْظَةَ.

ترجمہ: ماتن کے کلام القضیۃ قول میں قول اس فن کے عرف میں مرکب کو کہا جاتا ہے خواہ مرکب معقول ہو یا مرکب ملفوظ ہو پس تعریف قضیہ معقولہ اور قضیہ ملفوظہ (دونوں) کو شامل ہے

شرح

شارح کی غرض اس قول سے قضیہ کی تعریف کی عدم جامعیت سے متعلق اعتراض مقدر کا جواب ذکر فرمانا ہے۔ اعتراض کی تقریر سے قبل بطور تمہید یہ بات سمجھئے کہ قضیہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) قضیہ ملفوظہ (۲) قضیہ معقولہ (۳) قضیہ خاجیہ۔

قضیہ ملفوظہ: وہ قضیہ ہے جس میں محمول کی نسبت موضوع کی طرف الفاظ کی صورت میں ہو یعنی موضوع اور محمول الفاظ کی قبیل سے ہوں جیسے زید قائم۔

قضیہ معقولہ: وہ قضیہ ہے جس میں محمول کی نسبت موضوع کی طرف ذہن اور عقل میں ہو جیسے قیام کی نسبت زید کی طرف ذہن اور عقل میں ہو۔

قضیہ خارجیہ: وہ قضیہ ہے جس میں محمول کی نسبت موضوع کی طرف خارج میں ہو جیسے واقعۃً زید خارج میں کھڑا ہو۔

منطقی حضرات صرف قضیہ معقولہ اور ملفوظہ سے بحث کرتے ہیں قضیہ خارجیہ سے بحث نہیں کرتے۔

قضیہ کی تعریف کی عدم جامعیت سے متعلق اعتراض مقدر

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ قضیہ کی تعریف جامع نہیں ہے اسلئے کہ ماتنؒ نے قضیہ کی تعریف میں لفظ ''قول'' ذکر فرمایا ہے اور قول لغتہ اسکو کہا جاتا ہے جس کا تلفظ کیا جائے اور قضیہ معقولہ کا تلفظ نہیں کیا جاتا۔لھذا قضیہ معقولہ قضیہ کی تعریف سے خارج ہوگیا۔

جواب: جواب کی تقریر یہ ہے کہ قضیہ کی تعریف میں قول مقول کے معنی میں ہے اور مقول اگر چہ لغت میں اسکو کہا جاتا ہے جسکا تلفظ کیا جائے لیکن منطقیوں کی اصطلاح میں مقول بمعنی مرکب ہے اور مرکب میں تعمیم ہے چاہے وہ مرکب قضیہ معقولہ ہو اور چاہے وہ مرکب قضیہ ملفوظہ ہولھذا قضیہ کی تعریف دونوں کو شامل اور جامع ہے پس اب کوئی اعتراض نہ رہا۔

قوله يحمل الصدق والكذب اَلصِّدْقُ هُوَ الْمُطَابِقَةُ لِلْوَاقِعِ وَالْكِذْبُ هُوَ اللَّا مُطَابَقَةَ لَهُ وَهٰذَا الْمَعْنٰى لَا يَتَوَقَّفُ مَعْرِفَتُهُ عَلٰى مَعْرِفَةِ الْخَبَرِ وَالْقَضِيَّةِ فَلَا يَلْزَمُ الدَّوْرُ.

ترجمہ: ماتنؒ کا قول ''یحتمل الصدق والکذب'' صدق واقع کے مطابق ہونا ہے اور کذب واقع کے مطابق نہ ہونا ہے اور (صدق وکذب کے) اس معنی کا سمجھنا خبر اور قضیہ کے سمجھنے پر موقوف نہیں ہے لھذا دور لازم نہیں آتا۔

شرح

شارح کی غرض اس قول سے قضیہ کی تعریف دوری ہونے سے متعلق اعتراض مقدر کا جواب ذکر فرمانا ہے۔لیکن اعتراض کی تقریر سے قبل دور کی تعریف اور اس کے حکم کو سمجھئے!

دور کی تعریف

دور کی تعریف یہ ہے'' **توقف الشئي على ما يتوقف هو على ذلك الشئ من جهة واحدة** '' یعنی شئی کا موقوف ہونا دوسری شئی پر اور وہ دوسری شئی بھی اس پہلی شئی پر اسی جہت سے موقوف ہو جس جہت سے پہلی شی دوسری شی پر موقوف ہے مثلا الف معرفت کی حیثیت سے ''ب'' پر موقوف ہو اور خود ''ب'' بھی معرفت کی حیثیت سے الف پر موقوف ہو تو یہ دور ہے۔

دور کا حکم

دور کا حکم یہ ہے کہ دور باطل ہے اسلئے کہ دور تقدم الشئی علی نفسہ کو مستلزم ہے اور تقدم الشئی علی نفسہ باطل ہے، لہذا باطل کو مستلزم بھی باطل ہے، اب رہی یہ بات کہ دور تقدم الشئی علی نفسہ کو کس طرح مستلزم ہے تو اسکی وضاحت یہ ہے کہ ضابطہ یہ ہے کی موقوف علیہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے، اب مثلاً الف کی معرفت ب کی معرفت پر موقوف ہے تو الف موقوف ہوا اور ب موقوف علیہ ہوا پس الف پر مقدم ہے اور اگر اب ب کی معرفت بھی الف کی معرفت پر موقوف ہو تو پھر ب موقوف ہوگا اور الف موقوف علیہ ہوگا تو دیکھئے پہلے الف موقوف تھا اور اب موقوف علیہ ہوا اور موقوف علیہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے تو لازم آیا کہ الف خود اپنی ذات پر مقدم ہوا اور یہی تقدم الشئی علی نفسہ ہے جو مناطقہ کے ہاں باطل ہے۔

قضیہ کی تعریف دوری ہونے سے متعلق اعتراض مقدر

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ماتنؒ نے قضیہ کی تعریف کی ہے " قول یحتمل الصدق والکذب" یہ تعریف دور کو مستلزم ہے اور دور تقدم الشئی علی نفسہ کو مستلزم ہے جو باطل ہے لھذا دور باطل ہے پس قضیہ کی تعریف دور کو مستلزم ہونیکی وجہ سے باطل ہے، رہی یہ بات کہ قضیہ کی تعریف میں دور کس طرح لازم آرہا ہے تو اسکی وضاحت یہ ہیکہ جب قضیہ کی تعریف یہ ہوئی کہ قول جو محتمل صدق وکذب ہو تو قضیہ کا جاننا صدق اور کذب کے جاننے پر موقوف ہوا اور صدق وکذب موقوف علیہ ہوا، اور جب صدق وکذب کی تعریف پوچھی گئی تو تعریف کی گئی کہ صدق وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق ہو اور کذب وہ ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو، تو اب صدق وکذب کا جاننا خبر کے جاننے پر موقوف ہوا، اور خبر موقوف علیہ ہوا، اور قضیہ اور خبر ایک ہی چیز ہے، تو پہلے خبر موقوف ہوا تھا اور اب موقوف علیہ ہوا، اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے، لازم آیا کہ خبر اپنی ذات پر مقدم ہوا اور یہ تقدم الشئی علی نفسہ ہے جو باطل ہے لہذا دور باطل ہے اور وہ تعریف جو مستلزم دور ہے وہ بھی باطل ہے۔

جواب

جواب کی تقریر یہ ہیکہ قضیہ کی تعریف دوری نہیں ہے کیونکہ صدق وکذب کی وہ تعریف نہیں ہے جو کہ اعتراض کی تقریر میں کی گئی ہے بلکہ صدق کی تعریف ہے واقع کے مطابق ہونا اور کذب کی تعریف

ہے واقع کے مطابق نہ ہونا اور صدق وکذب کی اس تعریف میں خبر اور قضیہ کا ذکر نہیں ہے پس صدق وکذب کا خبر اور قضیہ پر توقف نہ ہوا بلکہ صرف قضیہ اور خبر کا صدق اور کذب پر توقف ہوا پس جب جانبین سے ایک دوسرے پر توقف نہ ہوا تو دور لازم نہ آیا۔

فَاِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيْهَا بِثُبُوْتِ شَیْءٍ لِشَیْءٍ اَوْ نَفْيِهٖ عَنْهُ فَحَمْلِيَّةٌ مُوْجِبَةٌ اَوْ سَالِبَةٌ وَيُسَمَّى الْمَحْكُوْمُ عَلَيْهِ مَوْضُوْعًا وَالْمَحْكُوْمُ بِهٖ مَحْمُوْلًا وَالدَّالُ عَلَى النِّسْبَةِ رَابِطَةً وَقَدِ اسْتُعِيْرَ لَهَا هُوَ وَاِلَّا فَشَرْطِيَّةٌ وَيُسَمَّى الْجُزْءِ الْاَوَّلُ مُقَدَّمًا وَالثَّانِیْ تَالِيًا

پس اگر قضیہ میں ایک شئی کا دوسری شئی کیلئے ثابت ہونے یا ایک شئی کا دوسری شئی سے منفی ہونیکا حکم ہوتو وہ قضیہ حملیہ موجبہ یا سالبہ ہے اور محکوم علیہ موضوع کہلاتا ہے اور محکوم بہ محمول کہلاتا ہے اور جو لفظ نسبت پر دال ہو رابطہ کہلاتا ہے اور تحقیق اس (نسبت رابطی) کیلئے ہو عاریت میں لیا گیا ہے وگرنہ (یعنی اگر قضیہ میں ثبوت الشئی للشئی یا نفی الشئی عن الشئی کا حکم نہ ہو) تو شرطیہ ہے اور (اسکا) پہلا جزء مقدم کہلاتا ہے اور دوسرا جزء تالی کہلاتا ہے۔

متن کی تشریح

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں چار باتیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) قضیہ کی حملیہ اور شرطیہ کی طرف تقسیم۔ (۲) حملیہ کی موجبہ اور سالبہ کی طرف تقسیم۔

(۳) قضیہ حملیہ کے اجزاء کا بیان۔ (۴) قضیہ شرطیہ کے اجزاء کا بیان۔

قضیہ کی حملیہ اور شرطیہ کی طرف تقسیم

قضیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قضیہ حملیہ (۲) قضیہ شرطیہ۔

قضیہ حملیہ: وہ قضیہ ہے جس میں ثبوت الشئی للشئی یا نفی الشئی عن الشئی کا حکم ہو۔

قضیہ شرطیہ: وہ قضیہ ہے جس میں ثبوت الشئ للشئ یا نفی الشئ عن الشئ کا حکم نہ ہو۔

قضیہ حملیہ کی موجبہ اور سالبہ کی طرف تقسیم

قضیہ حملیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قضیہ حملیہ موجبہ (۲) قضیہ حملیہ سالبہ۔

قضیہ حملیہ موجبہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں ثبوت الشئ للشئ کا حکم ہو جیسے زید قائم کہ اسمیں زید کیلئے قیام کے ثبوت کا حکم ہے۔

قضیہ حملیہ سالبہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں نفی الشئ عن الشئ کا حکم ہو جیسے: زید لیس بقائم، کہ اس میں زید سے قیام کی نفی کا حکم ہے۔

قضیہ حملیہ کے اجزاء کا بیان

ماتنؒ نے فرمایا کہ قضیہ حملیہ کے تین اجزاء ہیں: (۱) محکوم علیہ (۲) محکوم بہ (۳) رابطہ۔

محکوم علیہ کو موضوع کہتے ہیں اور محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں اور وہ لفظ جو انکے درمیان نسبت پر دلالت کرنے والا ہو اسکو رابطہ کہتے ہیں اور اس کے لئے مناطقہ نے ''ھو'' ضمیر کو عاریت کے طور پر لیا ہے۔

پس زید ہو قائم میں ''زید'' موضوع اور قائم محمول اور ''ھو'' رابطہ ہے۔

قضیہ شرطیہ کے اجزاء کا بیان

ماتنؒ نے فرمایا کہ قضیہ شرطیہ کے دو اجزاء ہیں، پہلا جزء مقدم اور دوسرا جزء تالی کہلاتا ہے۔ جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود، قضیہ شرطیہ ہے ''ان'' اداۃ شرط ہے۔ کانت الشمس طالعۃ مقدم ہے فالنھار موجود تالی ہے۔

قولہ موضوعا لِاَنَّهٗ وُضِعَ وَ عُيِّنَ لِيُحْكَمَ عَلَيْهِ.

قولہ محمولا لِاَنَّهٗ اَمْرٌ جُعِلَ مَحْمُوْلاً لِمَوْضُوْعِهٖ.

ترجمہ: موضوع (موضوع کہلاتا ہے) کیونکہ اسکو وضع کیا گیا ہے اور معین کیا گیا ہے تا کہ اس پر حکم لگایا جائے اور محمول (محمول کہلاتا ہے) کیونکہ وہ ایک ایسی چیز ہے جسے اپنے موضوع کیلئے محمول بنایا گیا ہے۔

ہے واقع کے مطابق نہ ہونا اور صدق وکذب کی اس تعریف میں خبر اور قضیہ کا ذکر نہیں ہے پس صدق وکذب کا خبر اور قضیہ پر توقف نہ ہوا بلکہ صرف قضیہ اور خبر کا صدق اور کذب پر توقف ہوا پس جب جانبین سے ایک دوسرے پر توقف نہ ہوا تو دور لازم نہ آیا۔

فَاِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيْهَا بِثُبُوْتِ شَیْءٍ لِشَیْءٍ اَوْ نَفْيِهٖ عَنْهُ فَحَمْلِيَّةٌ مُوْجِبَةٌ اَوْ سَالِبَةٌ وَيُسَمَّى الْمَحْكُوْمُ عَلَيْهِ مَوْضُوْعًا وَالْمَحْكُوْمُ بِهٖ مَحْمُوْلًا وَالدَّالُ عَلَى النِّسْبَةِ رَابِطَةً وَقَدِ اسْتُعِيْرَ لَهَا هُوَ وَاِلَّا فَشَرْطِيَّةٌ وَيُسَمَّى الْجُزْءِ الْاَوَّلُ مُقَدَّمًا وَالثَّانِیْ تَالِيًا

پس اگر قضیہ میں ایک شئی کا دوسری شئی کیلئے ثابت ہونے یا ایک شئی کا دوسری شئی سے منفی ہونیکا حکم ہوتو وہ قضیہ حملیہ موجبہ یا سالبہ ہے اور محکوم علیہ موضوع کہلاتا ہے اور محکوم بہ محمول کہلاتا ہے اور جو لفظ نسبت پر دال ہو رابطہ کہلاتا ہے اور تحقیق اس (نسبت رابطی) کیلئے ہو عاریت میں لیا گیا ہے وگرنہ (یعنی اگر قضیہ میں ثبوت الشئی للشئی یا نفی الشئی عن الشئی کا حکم نہ ہو) تو شرطیہ ہے اور (اسکا) پہلا جزء مقدم کہلاتا ہے اور دوسرا جزء تالی کہلاتا ہے۔

متن کی تشریح

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں چار باتیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) قضیہ کی حملیہ اور شرطیہ کی طرف تقسیم۔ (۲) حملیہ کی موجبہ اور سالبہ کی طرف تقسیم۔

(۳) قضیہ حملیہ کے اجزاء کا بیان۔ (۴) قضیہ شرطیہ کے اجزاء کا بیان۔

قضیہ کی حملیہ اور شرطیہ کی طرف تقسیم

قضیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قضیہ حملیہ (۲) قضیہ شرطیہ۔

قضیہ حملیہ: وہ قضیہ ہے جس میں ثبوت الشئی للشئی یا نفی الشئی عن الشئی کا حکم ہو۔

قضیہ شرطیہ: وہ قضیہ ہے جس میں ثبوت الشئ للشئ یا نفی الشئ عن الشئ کا حکم نہ ہو۔

قضیہ حملیہ کی موجبہ اور سالبہ کی طرف تقسیم

قضیہ حملیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قضیہ حملیہ موجبہ (۲) قضیہ حملیہ سالبہ۔

قضیہ حملیہ موجبہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں ثبوت الشئ للشئ کا حکم ہو جیسے زید قائم کہ اسمیں زید کیلئے قیام کے ثبوت کا حکم ہے۔

قضیہ حملیہ سالبہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں نفی الشئ عن الشئ کا حکم ہو جیسے: زید لیس بقائم، کہ اس میں زید سے قیام کی نفی کا حکم ہے۔

قضیہ حملیہ کے اجزاء کا بیان

ماتنؒ نے فرمایا کہ قضیہ حملیہ کے تین اجزاء ہیں: (۱) محکوم علیہ (۲) محکوم بہ (۳) رابطہ۔

محکوم علیہ کو موضوع کہتے ہیں اور محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں اور وہ لفظ جو انکے درمیان نسبت پر دلالت کرنے والا ہو اسکو رابطہ کہتے ہیں اور اس کے لئے مناطقہ نے ''ھو'' ضمیر کو عاریت کے طور پر لیا ہے۔

پس زید ہو قائم میں ''زید'' موضوع اور قائم محمول اور ''ھو'' رابطہ ہے۔

قضیہ شرطیہ کے اجزاء کا بیان

ماتنؒ نے فرمایا کہ قضیہ شرطیہ کے دو اجزاء ہیں، پہلا جزء مقدم اور دوسرا جزء تالی کہلاتا ہے۔ جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود، قضیہ شرطیہ ہے ''ان'' اداۃ شرط ہے۔ کانت الشمس طالعۃ مقدم ہے فالنھار موجود تالی ہے۔

قولہ موضوعا لِاَنَّهٗ وُضِعَ وَ عُيِّنَ لِيُحْكَمَ عَلَيْهِ.

قولہ محمولا لِاَنَّهٗ اَمْرٌ جُعِلَ مَحْمُوْلاً لِمَوْضُوْعِهٖ.

ترجمہ: موضوع (موضوع کہلاتا ہے) کیونکہ اسکو وضع کیا گیا ہے اور معین کیا گیا ہے تا کہ اس پر حکم لگایا جائے اور محمول (محمول کہلاتا ہے) کیونکہ وہ ایک ایسی چیز ہے جسے اپنے موضوع کیلئے محمول بنایا گیا ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دوقول مذکور ہیں پہلے قول سے شارح کی غرض موضوع کی وجہ تسمیہ بیان کرنا ہے اور دوسرے قول سے شارح کی غرض محمول کی وجہ تسمیہ بیان کرنا ہے۔

موضوع کی وجہ تسمیہ: موضوع[1] وضع یضع سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی رکھا ہوا چونکہ محکوم علیہ کو اپنی جگہ پر رکھا جاتا ہے اسلئے اسکو موضوع کہا جاتا ہے۔

محمول کی وجہ تسمیہ

محمول حمل یحمل سے اسم کا مفعول کا صیغہ ہے اور مناطقہ کی اصطلاح میں حمل اتحاد بین الامرین ایجاباً اوسلباً کو کہا جاتا ہے اور محمول کے بارے میں یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ یہ موضوع کا ایجابا یا سلبا متحد ہے اسلئے محمول کو محمول کہا جاتا ہے۔

قوله والدال على النسبة رابطة اَیْ اَللَّفْظَةُ الْمَذْکُورَةُ فِی الْقَضِیَةِ الْمَلْفُوظَةِ اَلَّتِیْ تَدُلُّ عَلَی النِّسْبَةِ الْحُکْمِیَّةِ تُسَمّٰی رَابِطَةً تَسْمِیَةُ الدَّالِ بِاسْمِ الْمَدْلُوْلِ فَاِنَّ الرَّابِطَةَ حَقِیْقَةً هُوَ النِّسْبَةُ الْحُکْمِیَةُ وَ فِی قَوْلِهٖ وَالدَّالُ عَلَی النِّسْبَةِ اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّ الرَّابِطَه اَدَاةٌ لِدَلَالَتِهَا عَلَی النِّسْبَةِ الَّتِی هُوَ مَعْنًی حَرْفِیٌّ غَیْرُ مُسْتَقِلٍّ وَاعْلَمْ اَنَّ الرَّابِطَةَ قَدْ تُذْکَرُ فِی الْقَضِیَةِ وَ قَدْ تُحْذَفُ فَالْقَضِیَةُ عَلَی الْاَوَّلِ تُسَمّٰی ثُلَاثِیَةً وَ عَلَی الثَّانِیْ ثُنَائِیَّةً.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''الدال علی النسبۃ رابطۃ'' سے مراد وہ لفظ ہے جو قضیہ ملفوظہ میں مذکور ہو نسبت حکمیہ پر دال ہو اسی لفظ کا نام رابطہ رکھا جاتا ہے۔ مدلول کے نام دال کا نام رکھتے ہوئے۔ کیونکہ رابطہ درحقیقت نسبت حکمیہ ہی ہے اور ماتنؒ کے قول والدال علی النسبۃ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ رابطہ حرف ہے اس نسبت پر دلالت کرنیکی وجہ سے جو معنی حرفی غیر مستقل ہے اور جان لیجئے کہ رابطہ کبھی قضیہ میں ذکر کیا جاتا ہے اور کبھی حذف کیا جاتا ہے پس پہلی صورت میں قضیہ ثلاثیہ اور دوسری صورت میں قضیہ ثنائیہ کہلاتا ہے۔

---

(۱) پھر ظاہر عبارت پر اعتراض وارد ہوا کہ شارح نے عَیْن کا لفظ کیوں ذکر کیا؟ حالانکہ لفظ وضع ذکر کرنا بھی کافی تھا۔
جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اگر صرف وضع کہا جاتا تو وہ قضیہ معقولہ کو شامل نہ ہوتا کیونکہ قضیہ معقولہ میں موضوع صرف عقل میں متعین کیا جاتا ہے، لفظوں میں وضع نہیں کیا جاتا تو معلوم ہوا کہ قضیہ معقولہ کو شامل کرنے کیلئے لفظ عَیْن ذکر کیا گیا ہے۔

شرح

شارح کی اس قول سے چار اغراض وابستہ ہیں:

۱-رابطہ کی تعریف ۲-رابطہ اداۃ کیوں ہوتا ہے؟

۳-رابطہ کی وجہ تسمیہ ۴-رابطہ کے ذکر اور حذف کے اعتبار سے قضیہ کی اقسام

رابطہ کی تعریف

شارح نے رابطہ کی یہ تعریف فرمائی ہے: ''وہ لفظ جو قضیہ ملفوظہ میں مذکور ہو اور نسبت حکمیہ پر دال ہو رابطہ کہلاتا ہے''۔

رابطہ کی وجہ تسمیہ

اصل میں موضوع اور محمول کے درمیان نسبت حکمیہ ہی رابطہ ہے، اور وہ مدلول ہے اور جو لفظ اس نسبت حکمیہ پر دلالت کرتا وہ دال ہے، تو مجازاً مدلول کا نام دال کا نام رکھا گیا تو تسمیۃ الدال باسم المدلول کی قبیل سے ہوا۔

رابطہ اداۃ کیوں ہوتا ہے؟

آپ جان چکے ہیں کہ رابطہ درحقیقت نسبت حکمیہ کا نام ہے اور نسبت حکمیہ معنی حرفی غیر مستقل ہے، پس جو لفظ اس معنی حرفی غیر مستقل پر دال ہوگا وہ بھی اداۃ ہوگا کیونکہ اداۃ معنی حرفی غیر مستقل پر دلالت کرتا ہے۔

رابطہ کے ذکر اور حذف کے اعتبار سے قضیہ کی اقسام

رابطہ کے ذکر اور حذف کے اعتبار سے قضیہ کی دو قسمیں ہیں: ۱-قضیہ ثلاثیہ، ۲-قضیہ ثنائیہ

قضیہ ثلاثیہ: وہ قضیہ ہے جس میں رابطہ مذکور ہو اور اسکو ثلاثیہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں قضیہ کے تین اجزاء مذکور ہوتے ہیں۔ ۱-موضوع، ۲-محمول، ۳-رابطہ۔ جیسے: زید ہو قائمٌ

قضیہ ثنائیہ: وہ قضیہ ہے جس میں رابطہ محذوف ہو اور اسکو ثنائیہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں قضیہ کے دو جزء مذکور ہوتے ہیں۔ ۱-موضوع، ۲-محمول جیسے: زید قائمٌ

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دوقول مذکور ہیں پہلے قول سے شارح کی غرض موضوع کی وجہ تسمیہ بیان کرنا ہے اور دوسرے قول سے شارح کی غرض محمول کی وجہ تسمیہ بیان کرنا ہے۔

موضوع کی وجہ تسمیہ: موضوع[1] وضع یضع سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی رکھا ہوا چونکہ محکوم علیہ کو اپنی جگہ پر رکھا جاتا ہے اسلئے اسکو موضوع کہا جاتا ہے۔

محمول کی وجہ تسمیہ

محمول حمل یحمل سے اسم کا مفعول کا صیغہ ہے اور مناطقہ کی اصطلاح میں حمل اتحاد بین الامرین ایجاباً اوسلباً کو کہا جاتا ہے اور محمول کے بارے میں یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ یہ موضوع کا ایجابا یا سلبا متحد ہے اسلئے محمول کو محمول کہا جاتا ہے۔

قوله والدال على النسبة رابطة اَیْ اَللَّفْظَةُ الْمَذْکُورَةُ فِی الْقَضِیَةِ الْمَلْفُوْظَةِ اَلَّتِیْ تَدُلُّ عَلَی النِّسْبَةِ الْحُکْمِیَّةِ تُسَمّٰی رَابِطَةً تَسْمِیَةُ الدَّالِ بِاسْمِ الْمَدْلُوْلِ فَاِنَّ الرَّابِطَةَ حَقِیْقَةً هُوَ النِّسْبَةُ الْحُکْمِیَةُ وَ فِی قَوْلِهٖ وَالدَّالُ عَلَی النِّسْبَةِ اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّ الرَّابِطَه اَدَاةٌ لِدَلَالَتِهَا عَلَی النِّسْبَةِ الَّتِی هُوَ مَعْنًی حَرْفِیٌّ غَیْرُ مُسْتَقِلٍّ وَاعْلَمْ اَنَّ الرَّابِطَةَ قَدْ تُذْکَرُ فِی الْقَضِیَةِ وَ قَدْ تُحْذَفُ فَالْقَضِیَةُ عَلَی الْاَوَّلِ تُسَمّٰی ثُلَاثِیَةً وَ عَلَی الثَّانِیْ ثُنَائِیَّةً.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''الدال علی النسبۃ رابطۃ'' سے مراد وہ لفظ ہے جو قضیہ ملفوظہ میں مذکور ہو نسبت حکمیہ پر دال ہو اسی لفظ کا نام رابطہ رکھا جاتا ہے۔ مدلول کے نام دال کا نام رکھتے ہوئے۔ کیونکہ رابطہ درحقیقت نسبت حکمیہ ہی ہے اور ماتنؒ کے قول والدال علی النسبۃ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ رابطہ حرف ہے اس نسبت پر دلالت کرنیکی وجہ سے جو معنی حرفی غیر مستقل ہے اور جان لیجئے کہ رابطہ کبھی قضیہ میں ذکر کیا جاتا ہے اور کبھی حذف کیا جاتا ہے پس پہلی صورت میں قضیہ ثلاثیہ اور دوسری صورت میں قضیہ ثنائیہ کہلاتا ہے۔

---

(۱) پھر ظاہر عبارت پر اعتراض وارد ہوا کہ شارح نے عیّن کا لفظ کیوں ذکر کیا؟ حالانکہ لفظ وضع ذکر کرنا بھی کافی تھا۔
جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اگر صرف وضع کہا جاتا تو وہ قضیہ معقولہ کو شامل نہ ہوتا کیونکہ قضیہ معقولہ میں موضوع صرف عقل میں متعین کیا جاتا ہے لفظوں میں وضع نہیں کیا جاتا تو معلوم ہوا کہ قضیہ معقولہ کو شامل کرنے کیلئے لفظ عیّن ذکر کیا گیا ہے۔

شرح

شارح کی اس قول سے چار اغراض وابستہ ہیں:

۱-رابطہ کی تعریف ۲-رابطہ اداۃ کیوں ہوتا ہے؟

۳-رابطہ کی وجہ تسمیہ ۴-رابطہ کے ذکر اور حذف کے اعتبار سے قضیہ کی اقسام

رابطہ کی تعریف

شارح نے رابطہ کی یہ تعریف فرمائی ہے: ''وہ لفظ جو قضیہ ملفوظہ میں مذکور ہو اور نسبت حکمیہ پر دال ہو رابطہ کہلاتا ہے''۔

رابطہ کی وجہ تسمیہ

اصل میں موضوع اور محمول کے درمیان نسبت حکمیہ ہی رابطہ ہے، اور وہ مدلول ہے اور جو لفظ اس نسبت حکمیہ پر دلالت کرتا وہ دال ہے، تو مجازاً مدلول کا نام دال کا نام رکھا گیا تو تسمیۃ الدال باسم المدلول کی قبیل سے ہوا۔

رابطہ اداۃ کیوں ہوتا ہے؟

آپ جان چکے ہیں کہ رابطہ درحقیقت نسبت حکمیہ کا نام ہے اور نسبت حکمیہ معنی حرفی غیر مستقل ہے، پس جو لفظ اس معنی حرفی غیر مستقل پر دال ہوگا وہ بھی اداۃ ہوگا کیونکہ اداۃ معنی حرفی غیر مستقل پر دلالت کرتا ہے۔

رابطہ کے ذکر اور حذف کے اعتبار سے قضیہ کی اقسام

رابطہ کے ذکر اور حذف کے اعتبار سے قضیہ کی دو قسمیں ہیں: ۱-قضیہ ثلاثیہ، ۲-قضیہ ثنائیہ

قضیہ ثلاثیہ: وہ قضیہ ہے جس میں رابطہ مذکور ہو اور اسکو ثلاثیہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں قضیہ کے تین اجزاء مذکور ہوتے ہیں۔ ۱-موضوع، ۲-محمول، ۳-رابطہ۔ جیسے: زید ہو قائمٌ

قضیہ ثنائیہ: وہ قضیہ ہے جس میں رابطہ محذوف ہو اور اسکو ثنائیہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں قضیہ کے دو جزء مذکور ہوتے ہیں۔ ۱-موضوع، ۲-محمول جیسے: زید قائمٌ

قوله وقد استعير لها هو اِعْلَمْ اَنَّ الرَّابِطَةَ تَنْقَسِمُ اِلٰی زَمَانِيَّةٍ تَدُلُّ عَلٰی اقْتِرَانِ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ بِاَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ وَ غَيْرِ زَمَانِيَّةٍ بِخِلَافِ ذٰلِكَ وَ ذَكَرَ الْفَارَابِيُّ اَنَّ الْحِكْمَةَ الْفَلْسَفِيَّةَ لَمَّا نُقِلَتْ مِنَ اللُّغَةِ الْيُوْنَانِيَّةِ اِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَجَدَ الْقَوْمُ اَنَّ الرَّابِطَةَ الزَّمَانِيَّةَ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ هِيَ الْاَفْعَالُ النَّاقِصَةُ وَلٰكِنْ لَمْ يَجِدُوْا فِيْ تِلْكَ اللُّغَةِ رَابِطَةً غَيْرَ زَمَانِيَّةٍ تَقُوْمُ مَقَامَ "هَسْت" فِي الْفَارِسِيَّةِ وَ "اِسْتَنْ" فِي الْيُوْنَانِيَّةِ فَاسْتَعَارُوْا لِلرَّابِطَةِ الْغَيْرِ الزَّمَانِيَّةِ لَفْظَةَ هُوَ وَهِيَ وَ نَحْوِهِمَا مَعَ كَوْنِهِمَا فِي الْاَصْلِ اَسْمَاءً لَا اَدَوَاتٍ فَهٰذَا مَا اَشَارَ اِلَيْهِ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَ قَدِ اسْتُعِيْرَ لَهَا هُوَ وَقَدْ يُذْكَرُ لِلرَّابِطَةِ الْغَيْرِ الزَّمَانِيَّةِ اَسْمَاءٌ مُشْتَقَّةٌ مِنَ الْاَفْعَالِ النَّاقِصَةِ نَحْوُ كَائِنٍ وَ مَوْجُوْدٍ فِيْ قَوْلِنَا زَيْدٌ كَائِنٌ قَائِمًا اَوْ اُمَيْرِسٌ مَوْجُوْدٌ شَاعِرًا.

ترجمہ: ماتنؒ کا قول ''وقد استعير لها هو'' جان لیجئے کہ رابطہ منقسم ہوتا ہے اس زمانیہ کی طرف جو نسبت حکمیہ کے تین زمانوں میں سے ایک کے ساتھ مقترن ہونے پر دلالت کرے۔ اور اس غیر زمانیہ کی طرف (رابطہ منقسم ہوتا ہے) جو زمانیہ کے خلاف ہے اور فارابی نے ذکر کیا ہے کہ جب فلسفی حکمت یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف نقل کی گئی تو مناطقہ کی قوم نے عربی زبان میں رابطہ غیر زمانیہ پایا جو افعال ناقصہ ہیں لیکن اسی زبان (عربی) میں ایسا رابطہ غیر زمانیہ نہ پایا جو فارسی زبان میں ''ھست'' اور یونانی زبان میں ''استن'' کے قائم مقام ہو تو انہوں نے رابطہ غیر زمانیہ کیلئے لفظ ''ھو، ھی'' اور اس جیسے دیگر ضمائر کو عاریت کے طور پر لے لیا، باوجودیکہ یہ (ضمائر) دراصل اسماء ہیں، اداۃ نہیں ہیں اور ماتن نے اپنے قول ''وقد استعير لها هو'' سے اسی طرف اشارہ فرمایا ہے اور کبھی رابطہ غیر زمانیہ کیلئے ان اسماء کو ذکر کیا جاتا ہے جو افعال ناقصہ سے مشتق ہیں جیسے: ہمارے قول ''زید کائن قائما'' اور امیرس موجود شاعرا میں ''موجود'' رابطہ غیر زمانیہ ہے۔

شرح

شارح کی اس قول سے تین اغراض وابستہ ہیں:

۱-رابطہ کی تقسیم ۲-''ھو'' کو اداۃ کہنے پر اعتراض مقدر کا جواب

۳-''ھو'' کو رابطہ غیر زمانیہ کیلئے مستعار لینے پر اعتراض مقدر کا جواب

رابطہ کی تقسیم

رابطہ کی دو قسمیں ہیں: ۱-رابطہ زمانیہ، ۲-رابطہ غیر زمانیہ

رابطہ زمانیہ: رابطہ زمانیہ وہ رابطہ ہے جو نسبت حکمیہ کے تین زمانوں میں سے ایک زمانے کے ساتھ مقترن ہونے پر دلالت کرے۔

رابطہ غیر زمانیہ: وہ رابطہ ہے جو نسبتِ حکمیہ کے تین زمانوں میں سے کسی زمانہ کے ساتھ مقترن ہونے پر دلالت نہ کرے۔

''ھو'' کو اداۃ کہنے پر اعتراض مقدر

شارح نے ماقبل میں فرمایا تھا کہ ''ھو'' اداۃ ہے، اس لئے کہ یہ معنی حرفی غیر مستقل پر دلالت کرتا ہے اس پر اعتراض ہوا کہ ''ھو، ھی'' اور دیگر ضمائر تو اسماء ہیں پس انکو ''اداۃ'' کہنا درست نہیں ہے۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ ابونصر فارابی (معلم ثانی) نے فرمایا کہ جب فلسفی حکمت یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل کی گئی تو، مناطقہ نے رابطہ زمانیہ کیلئے افعال ناقصہ کو پایا لیکن رابطہ غیر زمانیہ کیلئے انہوں نے کوئی لفظ نہیں پایا پس انہوں نے ''ھو، ھی'' اور دیگر ضمائر کو رابطہ غیر ضمانیہ کیلئے مستعار لے لیا، باوجودیکہ کہ اصل میں اسماء ہیں ادوات نہیں ہیں لیکن مناطقہ کی اصطلاح میں معنی حرفی غیر مستقل پر دلالت کی وجہ سے ادوات کہلاتے ہیں اور ماتن نے بھی ''وقد استعیر لہا ھو'' سے اسی کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

ھو وغیرہ ضمائر کو مستعار لینے پر اعتراض مقدر

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ عربی زبان میں رابطہ غیر زمانیہ کیلئے افعال ناقصہ کے مشتقات بائے

جاتے ہیں جیسے زید کائن قائما'' میں ''کائن'' اور امیرس موجود شاعرا میں ''موجود'' پس ھُوَ وغیرہ ضمائر کو رابطہ غیر زمانیہ کیلئے مستعار لینے کی ضرورت نہیں ہے۔

جواب: افعال ناقصہ کے مشتقات رابطہ غیر زمانیہ کیلئے شاذ و نادر استعمال ہوتے ہیں اور ''النادر کالمعدوم'' لہذا ضمائر کو مستعار لینے کی ضرورت ہے، شارح نے '' وقد یذکر للرابطة الغیر الزمانیة'' کی عبارت اس اعتراض کے جواب کے طور پر ذکر فرمائی ہے اور اس عبارت سے جواب اس طرح حاصل ہوا کہ اس میں ''قد'' موجود ہے جو تقلیل کیلئے آتا ہے۔

قوله والا فشرطية اَیْ وَ اِنْ لَمْ یَکُنِ الْحُکْمُ بِثُبُوْتِ شَیْءٍ لِشَیْءٍ اَوْ نَفْیِهٖ عَنْهُ فَالْقَضِیَّةُ شَرْطِیَّةٌ سَوَاءٌ کَانَ الْحُکْمُ فِیْهَا بِثُبُوْتِ نِسْبَةٍ عَلٰی تَقْدِیْرِ نِسْبَةٍ اُخْرٰی اَوْ نَفْیِ ذٰلِکَ الثُّبُوْتِ اَوْ بِالْمُنَافَاةِ بَیْنَ النِّسْبَتَیْنِ اَوْ سَلْبِ تِلْکَ الْمُنَافَاةِ فَالْاُوْلٰی شَرْطِیَّةٌ مُتَّصِلَةٌ وَالثَّانِیَةُ شَرْطِیَّةٌ مُنْفَصِلَةٌ وَاعْلَمْ اَنَّ حَصْرَ الْقَضِیَّةِ فِی الْحَمْلِیَةِ وَالشَّرْطِیَّةِ عَلٰی مَا قَرَّرَهُ الْمُصَنِّفُ عَقْلِیٌّ دَائِرٌ بَیْنَ النَّفْیِ وَالْاِثْبَاتِ وَاَمَّا حَصْرُ الشَّرْطِیَّةِ فِی الْمُتَّصِلَةِ وَالْمُنْفَصِلَةِ فَاسْتِقْرَائِیٌّ.

ترجمہ: ماتن کے قول ''والا فشرطیۃ'' سے مراد یہ ہے کہ اگر قضیہ میں ایک چیز کے دوسری کیلئے ثابت ہونے یا ایک چیز کا دوسری چیز سے منفی ہونے کا حکم نہ ہو تو قضیہ شرطیہ ہے، برابر ہے کہ اس قضیہ میں ایک نسبت ثابت ہونے کی تقدیر پر دوسری نسبت ثابت ہونے یا منفی ہونے کا حکم ہو یا دونوں نسبتوں کے درمیان منافاۃ ہونے یا نہ ہونے کا حکم ہو، پس پہلا شرطیہ متصلہ اور دوسرا شرطیہ منفصلہ ہے اور جان لیجئے کہ ماتن کی تقریر کے مطابق قضیے کا حملیہ شرطیہ میں محصور ہونا وہ حصر عقلی ہے جو نفی اور اثبات کے درمیان دائر ہے اور شرطیہ کا متصلہ اور منفصلہ میں محصور ہونا حصر استقرائی ہے۔

شرح

شارح کی اس قول سے چار اغراض وابستہ ہیں:

۱-قضیہ شرطیہ کی تعریف ۲-قضیہ شرطیہ کی اقسام
۳-قضیہ کا شرطیہ اور حملیہ میں کون سا حصر ہے؟ ۴-قضیہ شرطیہ کا متصلہ اور منفصلہ میں حصر کونسا ہے؟

قضیہ شرطیہ کی تعریف

قضیہ شرطیہ وہ قضیہ ہے جس میں ثبوت الشئ للشئ یا نفی الشئ عن الشئ کا حکم نہ ہو۔

قضیہ شرطیہ کی اقسام

قضیہ شرطیہ کی اولاً دو قسمیں ہیں:

۱-قضیہ شرطیہ متصلہ، ۲-قضیہ شرطیہ منفصلہ

قضیہ شرطیہ متصلہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں ایک نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر دوسری نسبت کے ثبوت یا نفی کا حکم ہو۔

قضیہ شرطیہ منفصلہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان منافاۃ یا سلبِ منافاۃ کا حکم ہو۔

شرطیہ متصلہ کی اقسام

شرطیہ متصلہ کی دو قسمیں ہیں

۱-شرطیہ متصلہ موجبہ، ۲-شرطیہ متصلہ سالبہ

شرطیہ متصلہ موجبہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں ایک نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر دوسری نسبت کے ثبوت کا حکم ہو جیسے: **ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجودٌ**

شرطیہ متصلہ سالبہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں ایک نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر دوسری نسبت کی نفی کا حکم ہو" جیسے **لیس البتة ان کانت الشمس طالعة فالليل موجود.**

شرطیہ منفصلہ کی اقسام

قضیہ شرطیہ منفصلہ کی بھی دو قسمیں ہیں: ۱-شرطیہ منفصلہ موجبہ، ۲-شرطیہ منفصلہ سالبہ

شرطیہ منفصلہ موجبہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان منافاۃ کا حکم لگایا

جائے جیسے:" هذا العدد اما زوج او فرد"

شرطیہ منفصلہ سالبہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں دونسبتوں کے درمیان سلب منافاۃ کا حکم لگایا جائے جیسے" ليس العدد اما زوجا او منقسما بتساويين"

قضیہ کا حملیہ اور شرطیہ میں حصر کون سا حصر ہے؟

شارح نے فرمایا کہ قضیہ کا حملیہ اور شرطیہ میں حصر، حصر عقلی اور حصر عقلی یہ ہے کہ جو نفی اور اثبات کے درمیان دائر ہو یعنی عقلاً قضیہ کی یہ دو قسمیں ثابت ہیں اور ان کے علاوہ قضیہ کی تیسری قسم کا ثبوت ممتنع اور محال ہے۔

قضیہ شرطیہ کا متصلہ اور منفصلہ میں حصر کون سا حصر ہے؟

قضیہ شرطیہ کا متصلہ اور منفصلہ میں حصر، حصرِ استقرائی ہے اور حصر استقرائی یہ ہے کہ تتبع اور تلاش سے یہ دو قسمیں پائی گئیں عقلاً ان دو قسموں کے علاوہ دیگر اقسام کا ثبوت بھی ممکن ہے۔

قوله مقدما لِتَقَدُّمِهِ فِي الذِّكْرِ **قوله تاليا** لِتُلُوِّهِ عَنِ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ.

ترجمہ: مقدم ذکر میں مقدم ہونے کی وجہ سے (مقدم کہلاتا ہے) تالی جزء اول کے پیچھے آنے کی وجہ سے (تالی کہلاتا ہے)۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دو قول مذکور ہیں، پہلے قول سے شارح کی غرض مقدم کی وجہ تسمیہ کا بیان ہے، اور دوسرے قول سے شارح کی غرض تالی کی وجہ تسمیہ کا بیان ہے۔

مقدم کی وجہ تسمیہ: مقدم باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، اس کے معنی ہیں آگے کیا ہوا، چونکہ مقدم بھی ذکر میں تالی سے آگے ہوتا ہے اس لئے مقدم کہلاتا ہے۔

تالی کی وجہ تسمیہ: تالی "تلا یتلو تلوا" اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اس کے معنی ہیں پیچھے آنا، چونکہ تالی بھی مقدم سے پیچھے ہوتا ہے اسلئے تالی کہلاتا ہے۔

وَالْمَوْضُوْعُ اِنْ كَانَ شَخْصًا مُعَيَّنًا سُمِّيَتِ الْقَضِيَةُ شَخْصِيَّةً وَ مَخْصُوْصَةً وَ اِنْ كَانَ نَفْسَ الْحَقِيْقَةِ فَطَبْعِيَّةً وَ اِلَّا فَاِنْ بُيِّنَ كَمِيَّةُ اَفْرَادِهٖ كُلًّا اَوْ بَعْضًا فَمَحْصُوْرَةً كُلِّيَّةً اَوْ جُزْئِيَّةً وَمَا بِهِ الْبَيَانُ سُوْرٌ وَاِلَّا فَمُهْمَلَةٌ

اور موضوع اگر شخص معین ہوتو قضیہ شخصیہ اور مخصوصہ کہلائیگا اور اگر نفس حقیقت ہوتو طبعیہ کہلائیگا وگرنہ (یعنی نہ شخص معین ہواور نہ ہی نفس حقیقت ہو) پس اگر اس موضوع کے افراد کی کل یا بعض مقدار بیان کردی جائے تو محصورۃ کلیہ یا جزئیہ کہلائیگا اور جس لفظ کے ذریعہ مقدار کا بیان ہووہ سور کہلائیگا وگرنہ مہملہ کہلائیگا۔

متن کی تشریح

ماتن نے مذکورہ عبارت میں بحث رابع یعنی حال موضوع کے اعتبار سے حملیہ کی یہ اقسام اور بحث خامس یعنی محصورات اربعہ کو بیان فرمایا ہے۔

حال موضوع کے اعتبار سے حملیہ کی چار اقسام

حال موضوع کے اعتبار سے حملیہ کی چار اقسام ہیں (۱) شخصیہ یا مخصوصہ (۲) طبعیہ (۳) محصورہ (۴) مہملہ

۱۔ **شخصیہ**: اگر موضوع شخص معین ہوتو قضیہ شخصیہ یا معینہ کہلاتا ہے اور اس کا دوسرا نام قضیہ مخصوصہ ہے جیسے زید قائم۔

۲۔ **طبعیہ**: اگر موضوع نفس حقیقت ہوتو قضیہ طبعیہ کہلاتا ہے جیسے الانسان نوع۔

۳۔ **محصورہ**: اگر موضوع نہ شخص معین ہواور نہ ہی نفس حقیقت ہو بلکہ موضوع کل یا بعض افراد ہوں تو وہ قضیہ محصورہ کہلاتا ہے جیسے کل انسان ناطق (کلیہ کی مثال) اور بعض الحیوان انسان (جزئیہ کی مثال)

۴-مہملہ: اگر موضوع کے کل یا بعض افراد بیان نہ کئے جائیں تو یہ قضیہ مہملہ کہلاتا ہے جیسے: الانسان حیوان۔

محصورات اربعہ کا بیان

قضیہ محصورہ کی چار اقسام ہیں: (۱) محصورہ موجبہ کلیہ (۲) محصورہ سالبہ کلیہ (۳) محصورہ موجبہ جزئیہ (۴) محصورہ سالبہ جزئیہ۔

۱-**محصورہ موجبہ کلیہ**: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں موضوع کے کل افراد کیلئے محمول ثابت ہو جیسے: کل انسان حیوان۔

۲-**محصورہ سالبہ کلیہ**: وہ قضیہ محصورہ ہے جسمیں موضوع کے کل افراد سے محمول منفی ہو جیسے: لاشئ من انسانٍ بحجر۔

۳-**محصورہ موجبہ جزئیہ**: وہ قضیہ محصورہ ہے جسمیں موضوع کے بعض افراد کیلئے محمول ثابت ہو جیسے: بعض الحیوان انسان۔

۴-**محصورہ سالبہ جزئیہ**: وہ قضیہ محصورہ ہے جسمیں موضوع کے بعض افراد سے محمول منفی ہو جیسے: بعض الحیوان لیس بانسان۔

ان دو قسموں کو ماتن نے او جزئیۃ کہہ کر بیان فرمایا ہے

سور کسے کہتے ہیں؟

ماتن نے فرمایا کہ وہ لفظ جس کے ذریعہ موضوع کے افراد کی کمیت کلاً یا بعضاً بیان کی جائے سور کہلاتا ہے جیسے لفظ کل اور بعض وغیرہ۔

قولہ والموضوع هٰذَا تَقْسِيْمٌ لِلْقَضِيَّةِ الْحَمْلِيَةِ بِاعْتِبَارِ الْمَوْضُوْعِ وَلِذَا لَوْ خِطَ فِي تَسْمِيَةِ الْاَقْسَامِ حَالُ الْمَوْضُوْعِ فَيُسَمّٰى مَا مَوْضُوْعُهٗ شَخْصٌ شَخْصِيَّةً وَ عَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ وَمُحَصَّلُ التَّقْسِيْمِ اَنَّ الْمَوْضُوْعَ اِمَّا جُزْئِيٌّ حَقِيْقِيٌّ كَقَوْلِنَا هٰذَا اِنْسَانٌ اَوْ كُلِّيٌّ وَ عَلَى الثَّانِيْ فَاِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ الْحُكْمُ عَلٰى

نَفْسِ حَقِيْقَةِ هٰذَا الْكُلِّيِّ وَ طَبْعِيَّتِهٖ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ اَوْ عَلٰى اَفْرَادِهٖ وَعَلَى الثَّانِيْ فَاِمَّا اَنْ يُّبَيَّنَ كَمِيَّةُ اَفْرَادِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ بِاَنْ يُبَيَّنُ اَنَّ الْحُكْمَ عَلٰى كُلِّهَا اَوْ عَلٰى بَعْضِهَا اَوْلَا يُبَيَّنُ ذٰلِكَ بَلْ يُهْمَلُ فَالْاَوَّلُ شَخْصِيَّةٌ وَالثَّانِيْ طَبْعِيَّةٌ وَالثَّالِثُ مَحْصُوْرَةٌ وَالرَّابِعُ مَهْمَلَةٌ ثُمَّ الْمُحْصُوْرَةُ اِنْ بُيِّنَ فِيْهَا اَنَّ الْحُكْمَ عَلٰى كُلِّ اَفْرَادِ الْمَوْضُوْعِ فَكُلِّيَّةٌ وَاِنْ بُيِّنَ اَنَّ الْحُكْمَ عَلٰى بَعْضِ اَفْرَادِهٖ فَجُزْئِيَّةٌ وَ كُلٌّ مِنْهُمَا اِمَّا مُوْجِبَةٌ اَوْ سَالِبَةٌ وَلَا بُدَّ فِيْ كُلٍّ مِنْ تِلْكَ الْمَحْصُوْرَاتِ الْاَرْبَعِ مِنْ اَمْرٍ يُبَيِّنُ كَمِيَّةَ اَفْرَادِ الْمَوْضُوْعِ يُسَمّٰى ذٰلِكَ الْاَمْرُ بِالسُّوْرِ اُخِذَ مِنْ سُوْرِ الْبَلَدِ اِذْ كَمَا اَنَّ سُوْرَ الْبَلَدِ مُحِيْطٌ بِهٖ كَذٰلِكَ هٰذَا الْاَمْرُ مُحِيْطٌ بِمَا حُكِمَ عَلَيْهِ مِنْ اَفْرَادِ الْمَوْضُوْعِ فَسُوْرُ الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَةِ هُوَ كُلٌّ وَلَامُ الِاسْتِغْرَاقِ وَمَا يُفِيْدُ مَعْنَاهُمَا مِنْ اَيِّ لُغَةٍ كَانَتْ وَسُوْرُ الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ بَعْضٌ وَ وَاحِدٌ وَمَا يُفِيْدُ مَعْنَاهُمَا وَ سُوْرُ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَةِ لَا شَيْءَ وَلَا وَاحِدَ وَنَظَائِرُهُمَا وَ سُوْرُ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ وَ هُوَ لَيْسَ بَعْضٌ وَ بَعْضٌ لَيْسَ وَ لَيْسَ كُلٌّ وَمَا يُرَادِفُهَا.

ترجمہ: ماتن کا قول ''والموضوع'' یہ موضوع کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی تقسیم ہے اسی وجہ سے اقسام کے نام رکھنے میں موضوع کی حالت کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ پس جس قضیہ کا موضوع شخص خاص ہو شخصیہ کہلاتا ہے اور اسی پر (باقی اقسام کو) قیاس کرلو۔ اور تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ (قضیہ حملیہ کا) موضوع یا جزئی حقیقی ہوگا جیسے ہمارا قول: ''ھذا انسان'' یا کلی ہوگا دوسری صورت میں حکم یا تو اس کلی کی نفس حقیقت اور طبعیت پر من حیث الطبعیۃ ہوگا یا اس کلی کے افراد پر ہوگا دوسری صورت میں اگر محکوم علیہ کے افراد کی مقدار بیان کردی جائے بایں طور کہ حکم اس کے کل یا بعض افراد پر ہے اس مقدار کو بیان نہ کیا

جائے بلکہ چھوڑ دیا جائے تو اول (یعنی جب موضوع جزئی حقیقی ہو) قضیہ شخصیہ ہے اور ثانی (یعنی جب حکم کلی کی حقیقت اور طبعیت پر ہو) قضیہ طبعیہ ہے اور ثالث (یعنی جب حکم کلی کے افراد پر ہو اور افراد کو کلا یا بعضاً بیان کر دیا جائے) قضیہ محصورہ ہے اور رابع (یعنی جب حکم کلی کے افراد پر ہو اور افراد کو کلا یا بعضاً بیان نہ کیا جائے) قضیہ مہملہ ہے۔ پھر محصورہ میں اگر بیان کر دیا جائے کہ حکم موضوع کے افراد پر ہے تو کلیہ ہے اور اگر بیان کیا جائے کہ حکم اس کے بعض افراد پر ہے تو جزئیہ ہے اور ان دونوں (کلیہ اور جزئیہ) میں سے ہر ایک یا موجبہ ہوگا یا سالبہ ہوگا اور ان محصورات اربعہ میں ایسی چیز کا وجود ضروری ہے جو موضوع کے افراد کی مقدار بیان کر دے یہ امر سور کہلاتا ہے سور البلد سے اخذ کرتے ہوئے کیونکہ جس طرح سور البلد شہر کا محیط ہوتا ہے اسی طرح یہ امر موضوع کے ان افراد کا محیط ہوتا ہے جس پر حکم لگایا ہے، پس موجبہ کلیہ کا سور لفظ کل اور لام استغراق اور ہر وہ لفظ ہے جو ان دونوں کے معنی کا فائدہ دے خواہ کسی بھی زبان کا لفظ ہو اور موجبہ جزئیہ کا سور لفظ بعض واحد اور ہر وہ لفظ جو ان دونوں کے معنی کا فائدہ دے۔ اور سالبہ کلیہ کا سور لفظ لاشئ اور لا واحد اور ان دونوں کی نظائر ہیں اور سالبہ جزئیہ کا سور لیس کل اور لیس بعض اور بعض لیس اور وہ لفظ ہے جو ان کے مساوی ہو۔

شرح

شارح کی اس قول سے پانچ اغراض وابستہ ہیں:

(۱) قضیہ حملیہ کی چار اقسام کی وجہ حصر۔ (۲) محصورات اربعہ کی وجہ حصر۔ (۳) قضیہ محصورہ میں سور کا وجود ضروری ہے۔ (۴) سور کی وجہ تسمیہ۔ (۵) الفاظ سور کا بیان۔

قضیہ حملیہ کی چار اقسام کی وجہ حصر

ماتن نے حال موضوع کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی چار اقسام بیان فرمائی تھی:

(۱) شخصیہ (۲) طبعیہ (۳) محصورۃ (۴) مہملہ

ان چار اقسام کی وجہ حصر یہ ہے کہ:

قضیہ حملیہ کا موضوع یا تو جزئی حقیقی ہوگا یا کلی ہوگا اگر قضیہ حملیہ کا موضوع جزئی حقیقی ہو تو پہلی قسم قضیہ شخصیہ ہے۔

اور قضیہ حملیہ کا موضوع کلی ہوتو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کلی کی نفس حقیقت اور طبعیت پر حکم ہوگا یا اس کلی کے افراد پر حکم ہوگا اگر کلی کی نفس حقیقت اور طبعیت پر حکم ہوتو یہ دوسری قسم قضیہ طبعیہ ہے۔

اور اگر کلی کے افراد پر حکم ہوتو پھر دو حال سے خالی نہیں یا افراد کی کمیت کا کلا یا بعضاً بیان ہوگا یا بیان نہ ہوگا۔ اگر افراد کی کمیت کو کلا یا بعضاً بیان کیا گیا ہوتو یہ تیسری قسم قضیہ محصورہ ہے۔ اور اگر افراد کی کمیت کو کلا یا بعضاً بیان نہ کیا گیا ہوتو یہ چوتھی قسم قضیہ مہملہ ہے ہر ایک کی مثال متن کی تشریح میں گزر چکی ہے۔

محصورات اربعہ کی وجہ حصر

ماتن نے قضیہ محصورہ کی چار اقسام اشارۃ بیان فرمائی تھی۔

(۱) موجبہ کلیہ (۲) موجبہ جزئیہ (۳) سالبہ کلیہ (۴) سالبہ جزئیہ

ان محصورات اربعہ کی وجہ حصر یہ ہے کہ:

قضیہ محصورہ میں حکم موضوع کے افراد پر کلیۃً ہوگا یا جزئیہ ہوگا پھر ان دونوں میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہیں یا تو حکم موضوع کے افراد پر ایجاباً ہوگا یا سلباً ہوگا اگر حکم موضوع کے افراد پر کلیۃً ایجاباً ہوتو یہ پہلی قسم موجبہ کلیہ ہے۔ اور اگر حکم موضوع کے افراد پر جزئیہ ایجاباً ہوتو یہ دوسری قسم موجبہ جزئیہ ہے۔ اور اگر حکم موضوع کے افراد پر کلیۃً سلباً ہوتو یہ تیسری قسم سالبہ کلیہ ہے۔ اور اگر حکم موضوع کے افراد پر جزئیہ سلباً ہوتو یہ چوتھی قسم سالبہ جزئیہ ہے۔ ہر ایک کی مثال متن میں گزر چکی ہے۔

قضیہ محصورہ میں سور کا وجود ضروری ہے

شارح نے فرمایا کہ قضیہ محصورہ میں ایسے امر کا وجود ضروری ہے جو موضوع کے افراد کی کمیت کو کلا یا بعضاً بیان کردے اور یہ امر سور کہلاتا ہے۔

سور کی وجہ تسمیہ

سور ماخوذ ہے سور البلد سے۔ اور سور البلد شہر کی اس دیوار اور فصیل کو کہا جاتا ہے جو شہر کو محیط ہوتا ہے پس قضیہ محصورہ کا سور بھی چونکہ موضوع کے افراد کو محیط ہوتا ہے اسلیے سور کہلاتا ہے اسی لفظ سور کی مناسبت سے قضیہ محصورہ کو مسورہ بھی کہا جاتا ہے۔

الفاظ سور کا بیان

شارح نے محصورات اَربعہ کے الفاظ سور بیان فرمائے ہیں:

(۱) موجبہ کلیہ کا سور: لفظ کل لام استغراق اور جو انکے معنی کا فائدہ دے۔

(۲) موجبہ جزئیہ کا سور: لفظ بعض اور واحد اور جو انکے معنی کا فائدہ دے۔

(۳) سالبہ کلیہ کا سور: لاشئ اور لا واحد اور ان دونوں کے نظائر۔

(۴) سالبہ جزئیہ کا سور: لیس کل اور لیس بعض اور بعض لیس اور جو ان کے مساوی ہو۔

وَتَلازِمُ الْجزئِيَّة

اور مہملہ (قضیہ محصورۃ) جزئیہ کو لازم ہے۔

متن کی تشریح

ماتن نے مذکورہ عبارت میں ایک اعتراض مقدر کا جواب ذکر فرمایا ہے۔

مناطقہ مہملہ سے کیوں بحث کرتے ہیں؟

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مناطقہ کے ہاں صرف محصورات اربعہ سے بحث کی جاتی ہے دیگر قضایا سے بحث نہیں کی جاتی لیکن ہمیں یہ حصر تسلیم نہیں ہے کہ بحث صرف محصورات اربعہ میں منحصر ہے بلکہ مناطقہ مہملہ سے بھی بحث کرتے ہیں اور اسکی دلیل یہ ہے کہ مناطقہ قضیہ مہملہ کو قیاس کے کبریٰ کے طور پر استعمال کرتے ہیں پس اگر مناطقہ مہملہ سے بحث نہ کرتے تو اس کو قیاس کا کبریٰ نہ بناتے۔

جواب

جواب کی تقریر یہ ہے کہ مہملہ اور قضیہ محصورہ جزئیہ باہم متلازم ہیں یعنی صدق میں مساوی ہیں یعنی جب مہملہ پایا جاتا ہے تو قضیہ محصورہ بھی پایا جاتا ہے اور جب قضیہ محصورہ پایا جاتا ہے تو مہملہ بھی پایا جاتا ہے تو مہملہ سے مستقلا بحث نہیں کرتے بلکہ ضمناً بحث کرتے ہیں کیونکہ مہملہ قضیہ محصورہ موجبہ جزئیہ کو متلازم ہے پس مہملہ سے بحث کرنا درحقیقت قضیہ محصورۃ جزئیہ سے بحث کرنا ہے لہذا یہ حصر اپنی جگہ درست ہے کہ مناطقہ صرف محصوراتِ اربعہ سے بحث کرتے ہیں۔

قوله و تلازم الجزئية اِعْلَمْ اَنَّ الْقَضَايَا الْمُعْتَبَرَةَ فِی الْعُلُوْمِ هِیَ الْمَحْصُوْرَاتُ الْاَرْبَعُ لَا غَيْرَ وَذٰلِکَ لِاَنَّ الْمُهْمَلَةَ وَالْجُزْئِيَّةَ مُتَلَازِمَانِ اِذْ كُلَّمَا صَدَقَ الْحُكْمُ عَلٰى اَفْرَادِ الْمَوْضُوْعِ فِی الْجُمْلَةِ صَدَقَ عَلٰى بَعْضِ اَفْرَادِهٖ وَ بِالْعَكْسِ فَالْمُهْمَلَةُ مُنْدَرِجَةٌ تَحْتَ الْجُزْئِيَّةِ وَالشَّخْصِيَّةُ لَا يُبْحَثُ عَنْهَا بِخُصُوْصِهَا لِاَنَّهٗ لَا كَمَالَ فِی مَعْرِفَةِ الْجُزْئِيَّاتِ لِتَغَيُّرِهَا وَ عَدَمِ ثَبَاتِهَا بَلْ اِنَّمَا يُبْحَثُ عَنْهَا فِی ضِمْنِ الْمَحْصُوْرَاتِ الَّتِیْ يُحْكَمُ فِيْهَا عَلَى الْاَشْخَاصِ اِجْمَالًا وَالطَّبْعِيَّةُ لَا يُبْحَثُ عَنْهَا فِی الْعُلُوْمِ اَصْلًا فَاِنَّ الطَّبَائِعَ الْكُلِّيَّةَ مِنْ حَيْثُ نَفْسِ مَفْهُوْمِهَا كَمَا هُوَ مَوْضُوْعُ الطَّبْعِيَّةِ لَا مِنْ حَيْثُ تَحَقُّقِهَا فِی ضِمْنِ الْاَشْخَاصِ غَيْرُ مَوْجُوْدَةٍ فِی الْخَارِجِ فَلَا كَمَالَ فِی مَعْرِفَةِ اَحْوَالِهَا فَانْحَصَرَ الْقَضَايَا الْمُعْتَبَرَةُ فِی مَحْصُوْرَاتِ الْاَرْبَعِ.

ترجمہ: ماتن کا قول ''وتلازم الجزئیۃ'' جان لیجئے کہ وہ قضایا جو علوم میں معتبر ہیں فقط محصوراتِ اربعہ ہی ہیں اور یہ اس وجہ سے کہ مہملہ اور جزئیہ باہم متلازم ہیں۔ کیونکہ جب بھی حکم موضوع کے افراد پر فی الجملہ صادق آئیگا تو حکم اسکے بعض افراد پر بھی صادق آئیگا اور (اسی طرح) برعکس (یعنی جب حکم موضوع کے بعض افراد پر صادق آئے تو موضوع کے افراد پر فی الجملہ بھی صادق آئیگا) پس مہملہ جزئیہ کے تحت داخل ہے، اور قضیہ شخصیہ سے اس کی خصوصیت کے ساتھ بحث نہیں کی جاتی، کیونکہ جزئیات کے متغیر ہونیکی وجہ سے اور ثابت نہ رہنے کی وجہ سے انکی معرفت میں کوئی کمال نہیں ہے بلکہ شخصیہ سے ان محصورات کے ضمن میں بحث کی جاتی ہے جن میں افراد پر اجمالاً حکم لگایا جاتا ہے اور طبعیہ سے علوم میں بالکل بحث نہیں کی جاتی کیونکہ طبائع کلیہ اپنے نفس مفہوم کی حیثیت سے جیسا کہ وہ قضیہ طبعیہ کا موضوع ہیں نہ کہ افراد کے ضمن میں متحقق ہونیکی حیثیت سے خارج میں موجود نہیں ہیں پس ان کے احوال جاننے میں کوئی کمال نہیں ہے۔ پس وہ قضایا جو علوم میں معتبر ہیں محصورات اربعہ میں منحصر ہونگے۔

شرح

شارح کی اس قول سے چار اغراض وابستہ ہیں:

(۱) کونسے قضایا علوم میں معتبر ہیں (۲) مہملہ سے بحث نہ کرنیکی وجہ

(۳) شخصیہ سے بحث نہ کرنیکی وجہ (۴) طبعیہ سے بحث نہ کرنیکی وجہ

کونسے قضایا علوم میں معتبر ہیں؟

قضیہ حملیہ کی حال موضوع کے اعتبار سے چار اقسام ہیں، مگر (۱) مہملہ (۲) شخصیہ (۳) طبعیہ علوم میں معتبر نہیں ہیں اور ان سے مناطقہ مستقلاً بحث نہیں کرتے یعنی ان قضایا کو قیاس کا کبریٰ نہیں بناتے اگرچہ صغریٰ کے طور پر ان کو استعمال کرتے ہیں اور قضیہ محصورہ کی چاروں اقسام یعنی محصورات اربعہ ہی صرف علوم میں معتبر ہیں ان سے مناطقہ بحث کرتے ہیں یعنی ان کو قیاس کے کبریٰ کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔

مہملہ سے بحث نہ کرنیکی وجہ

مہملہ سے عدم بحث کی وجہ یہ ہے کہ مہملہ اور قضیہ محصورہ جزئیہ میں تلازم پایا جاتا ہے اور تلازم کا مطلب یہ ہے کہ مہملہ اور محصورہ جزئیہ کے مابین تساوی فی الصدق پایا جاتا ہے یعنی جب قضیہ مہملہ پایا جائیگا تو محصورہ جزئیہ پایا جائیگا اور جب محصورہ جزئیہ پایا جائیگا تو مہملہ پایا جائیگا۔

رہی یہ بات کہ جب قضیہ مہملہ پایا جائیگا تو محصورہ جزئیہ کس طرح پایا جائیگا؟

تو اسکی وجہ یہ ہے کہ قضیہ مہملہ میں مطلق افراد پر حکم ہوتا ہے اب مطلق افراد کل بھی ہو سکتے ہیں اور بعض بھی ہو سکتے ہیں اور محصورہ جزئیہ میں بعض افراد پر حکم ہوتا ہے پس جب قضیہ مہملہ کی شکل میں مطلق افراد پر حکم ہوگا تو بعض افراد پر (جزئیہ محصورہ کے مفہوم کے طور پر) حکم ہوگا۔ اور اسی طرح جب محصورہ جزئیہ پایا جائیگا تو مہملہ پایا جائیگا۔

اسکی وجہ یہ ہے کہ جب قضیہ محصورہ جزئیہ کی شکل میں بعض افراد پر حکم ہوگا تو وہاں مہملہ کا مفہوم پایا جائیگا یعنی مطلق افراد پر بھی حکم ہوگا اسلئے کہ بعض افراد مطلق افراد کا فرد ہے پس جب مہملہ اور محصورہ جزئیہ کے مابین تلازم ثابت ہوگیا تو مہملہ سے بحث کرنا درحقیقت محصورہ جزئیہ سے ہی بحث کرنا ہے،

اسلئے کہا گیا ہے کہ مناطقہ مہملہ سے بحث نہیں کرتے۔

شخصیہ سے بحث نہ کرنیکی وجہ

شخصیہ سے مستقلا بحث نہ کرنیکی وجہ یہ ہے کہ شخصیہ کا موضوع جزئی حقیقی ہوتا ہے اور جزئیات کی معرفت میں کوئی کمال نہیں اسلئے کہ جزئیات متغیر ہوتی رہتی ہیں اور وہ پائیدار نہیں ہوتیں۔لیکن محصورات اربعہ کے ضمن میں شخصیہ سے بحث ہو جاتی ہے اسلئے کہ محصورات اربعہ میں حکم اجمالاً کلی کے افراد پر لگتا ہے اور کلی کے افراد زید عمر، بکر وغیرہ جزئی ہوتے ہیں اور یہی جزئیات قضیہ شخصیہ کے موضوع ہیں۔

طبعیہ سے بحث نہ کرنیکی وجہ

طبعیہ سے بحث نہ کرنیکی وجہ یہ ہے کہ طبائع کلیہ کا وجود اپنے افراد کے ضمن میں ہوتا ہے افراد سے قطع نظر کرکے اگر صرف ان کے مفہوم کا لحاظ کیا جائے تو انکا خارج میں کہیں وجود نہیں۔اور قضیہ طبعیہ میں موضوع کی یہی حیثیت ہوتی ہے اسمیں صرف اس کے مفہوم کا لحاظ ہوتا ہے افراد کا لحاظ نہیں ہوتا۔ اور وہ اس حیثیت سے خارج میں موجود نہیں اور جب طبعیہ کا موضوع خارج میں موجود نہیں تو خود قضیہ طبعیہ خارج میں کس طرح موجود ہوگا۔اور کمال تو موجودات کی معرفت میں ہے نہ کہ معدومات کی معرفت میں۔

وَلَابُدَّ فِی الْمُوْجِبَةِ مِنْ وُجُوْدِ الْمَوْضُوْعِ اِمَّا مُحَقَّقًا فَهِیَ الْخَارِجِیَّةُ اَوْ مُقَدَّرًا كَالْحَقِیْقِیَّةِ اَوْ ذِهْنًا فَالذِّهْنِیَّةُ

اور قضیہ موجبہ میں موضوع کا وجود ضروری ہے یا محقق طور پر پس وہ قضیہ خارجیہ ہے یا مقدر طور پر پس وہ حقیقیہ ہے یا ذہن میں ہو پس وہ ذھنیہ ہے۔

متن کی تشریح

ماتن نے متن کی مذکورہ عبارت میں بحث سادس یعنی وجود موضوع کے اعتبار سے قضیہ حملیہ موجبہ کی تین اقسام بیان فرمائی ہیں۔

وجود موضوع کے اعتبار سے حملیہ موجبہ کی تین اقسام

ماتن نے فرمایا کہ حملیہ موجبہ کے صدق کیلئے موضوع کا وجود ضروری ہے اب اسی وجود موضوع کے اعتبار سے قضیہ حملیہ موجبہ کی تین اقسام ہیں: (۱) خارجیہ (۲) حقیقیہ (۳) ذھنیہ

(۱) اگر موضوع خارج میں موجود ہو تو قضیہ خارجیہ ہے۔ (۲) اگر موضوع خارج میں مقدّر ہو یعنی فرض کیا گیا ہو تو قضیہ حقیقیہ ہے۔ (۳) اگر موضوع ذہن میں موجود ہو تو قضیہ ذھنیہ ہے۔ بقیہ تشریح شرح کے ذیل میں ملاحظہ فرمائیں۔

قولہ ولا بد فی الموجبة اَیْ فِی صِدْقِهَا مِنْ وُجُوْدِ الْمَوْضُوْعِ وَ ذٰلِکَ لِاَنَّ الْحُکْمَ فِیْ الْمُوجِبَةِ ثُبُوْتُ شَیْءٍ لِشَیْءٍ وَ ثُبُوْتُ شَیْءٍ لشَیْءٍ فَرْعُ ثُبُوْتِ الْمُثْبَتِ لَهٗ اَعْنِی الْمَوضُوعَ فَاِنَّمَا یَصْدُقُ هٰذَا الْحُکْمُ اِذَا کَانَ الْمَوْضُوعُ مُحَقَّقًامَوْجُوْدًا اِمَّا فِی الْخَارِجِ اِنْ کَانَ الْحُکْمُ بِثُبُوْتِ الْمَحْمُوْلِ لَهٗ هُنَاکَ فِی الذِّهْنِ کَذٰلِکَ ثُمَّ الْقَضَایَا الْحَمْلِیَةُ الْمُعْتَبَرَةُ بِاِعْتِبَارِ وُجُوْدِ مَوضُوْعِهَا لَهَا ثَلَاثَةُ اَقْسَامٍ لِاَنَّ الْحُکْمَ فِیْهَا اِمَّا عَلَی الْمَوْضُوعِ الْمَوجُوْدِ فِی الْخَارِجِ مُحَقَّقًا نَحْوُ کُلُّ اِنْسَانٍ حَیوَانٌ بِمَعنٰی کُلُّ اِنْسَانٍ مَوْجُوْدٌ فِی الْخَارِجِ حَیْوَانٌ فِی الْخَارِجِ وَ اِمَّا عَلَی الْمَوْضُوْعِ الْمَوْجُوْدِ فِی الْخَارِجِ مُقَدَّرًا نَحوُ کُلُّ اِنْسَانٍ حَیْوَانٌ بِمَعْنٰی اَنَّ کُلَّ مَالَوْ وُجِدَ فِی الْخَارِجِ وَ کَانَ اِنْسَانًا فَهُوَ عَلٰی تَقْدِیْرِ وُجُوْدِهٖ حَیْوَانٌ وَ هٰذَا الْمَوْجُوْدُ الْمُقَدَّرُ اَنَّما اعْتَبَرُوْهُ فِی الْاَفْرَادِ الْمُمْکِنَةِ لَا الْمُمْتَنِعَةِ کَاَفْرَادِ اللاشَیْءِ وَ شَرِیْکِ الْبَارِیْ وَاِمَّا عَلَی الْمَوْضُوْعِ الْمَوْجُوْدِ فِی الذِّهْنِ کَقَوْلِکَ شَرِیْکُ الْبَارِیْ مُمْتَنِعٌ بِمَعْنٰی اَنْ کُلَّ مَالَوْ وُجِدَ فِی الْعَقْلِ وَ یُفْرِضُهُ الْعَقْلُ شَرِیْکَ الْبَارِیْ فَهُوَ مَوْصُوْفٌ فِی الذِّهْنِ

بِالْاِمْتِنَاعِ وَهٰذَا إِنَّمَا اعْتَبِرُوْهُ فِی الْمَوْضُوْعَاتِ الَّتِی لَیْسَتْ لَهَا اَفْرَادٌ مُمْکِنَةَ التَّحَقُّقِ فِی الْخَارِجِ.

ترجمہ: ماتن کا قول ''لَابُدَّ فی الموجبۃ'' یعنی قضیہ موجبہ کے صادق آنے میں موضوع کا وجود ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ قضیہ موجبہ میں شی (محمول) کا دوسری شی (موضوع) کیلئے ثابت ہونیکا حکم ہوتا ہے۔ اور شی کا شی کیلئے ثبوت مثبت لہ (یعنی موضوع) کے ثبوت کی فرع ہے۔

پس یہ حکم (محمول کا موضوع کیلئے ثبوت کا) صادق آئیگا جب موضوع محقق موجود ہو یا تو خارج میں اگر محمول کا اسکے لئے ثبوت کا حکم وہاں ہو یا ذہن میں اسی طرح (یعنی اگر موضوع ذہن میں موجود ہو تو محمول کا حکم اس کیلئے ذہن میں ثابت ہوگا) پھر وہ قضایا حملیہ جو معتبر ہیں اپنے موضوع کے وجود کے اعتبار سے انکی تین اقسام ہیں، کیونکہ ان میں حکم یا تو اس موضوع پر ہوگا جو خارج میں حقیقۃً موجود ہو جیسے کل انسان حیوان بایں معنیٰ کہ انسان کا ہر وہ فرد جو خارج میں موجود ہے خارج میں حیوان ہے اور یا حکم اس موضوع پر ہوگا۔ جو خارج میں تقدیرا موجود ہو جیسے: کل انسان حیوان بایں معنی کہ انسان کا ہر وہ فرد جو خارج میں پائے جانے کے بعد انسان ہوگا تو وہ اپنی اس خارجی وجود کی صورت میں حیوان ہوگا۔ اور مناطقہ نے اس تقدیری وجود کا اعتبار صرف افراد ممکنہ میں کیا ہے نہ کہ افراد ممتنعہ میں جیسے لاشئی اور شریک باری تعالیٰ کے افراد اور یا حکم اس موضوع پر ہوگا جو ذہن میں موجود ہو جیسے آپ کا قول شریک الباری ممتنع بایں معنی کہ جو فرد ذہن میں پائے جانے کے بعد ذہن اس کو شریک باری فرض کر لے پس وہ فرد ذہن میں صفت امتناع کے ساتھ موصوف ہے اور اسکا (موضوع کا وجود ذہنی ہونا) مناطقہ نے صرف ان موضوعات میں اعتبار کیا ہے جن کیلئے ایسے افراد نہیں جن کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو۔

شرح

شارح کی اس قول سے پانچ اغراض وابستہ ہیں:

(۱) حملیہ موجبہ میں وجود موضوع کی ضرورت پر اعتراض مقدر کا جواب۔ (۲) حملیہ موجبہ میں وجود موضوع کی ضرورت کی وجہ۔ (۳) وجود موضوع کے اعتبار سے حملیہ موجبہ کی تین اقسام کی وجہ

حصر۔ (۴) حملہ موجبہ کی تین اقسام کی مثالیں۔ (۵) قضیہ حقیقیہ سے متعلق اعتراض مقدر کا جواب۔

حملیہ موجبہ میں وجود موضوع کی تخصیص پر اعتراض مقدر

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح حملیہ موجبہ میں وجود موضوع ضروری ہے اسی طرح حملیہ سالبہ میں وجود موضوع ضروری ہے پس ماتنؒ نے حملیہ موجبہ کی تخصیص کیوں فرمائی؟

جواب: جواب کی تقریر سے قبل بطور تمہید یہ بات سمجھئے کہ وجود موضوع کی ضرورت دو اعتبار سے ہوتی ہے:

(۱) موضوع کا وجود اسلئے ضروری ہوتا کہ اس پر حکم لگایا جائے۔

(۲) موضوع کا وجود اسلئے ضروری ہوتا ہے کہ قضیہ صادق ہو۔

اس تمہید کے بعد جواب کی تقریر یہ ہے کہ ماتنؒ نے وجود موضوع کی ضرورت میں حملیہ موجبہ کی تخصیص اس لئے فرمائی تا کہ حملیہ موجبہ صادق ہو۔ موضوع پر حکم لگانے کے اعتبار سے تخصیص نہیں فرمائی اور سالبہ میں موضوع کا وجود اسلئے ضروری ہے تا کہ اس پر حکم لگایا جائے صدق کیلئے موضوع کا پایا جانا ضروری نہیں جیسے زید لیس بقائم اس وقت بھی کہا جا سکتا ہے جبکہ زید پیدا نہ ہوا ہو پس چونکہ سالبہ وجود موضوع کے بغیر بھی صادق ہوسکتا ہے اسلئے ماتنؒ نے اسکا ذکر نہیں فرمایا۔ بخلاف حملیہ موجبہ کے مثلاً زید قائم اسی وقت صادق ہوگا جبکہ زید پیدا ہو کر موجود ہو اسی جواب کو شارح نے ''فی صدقها من وجود الموضوع'' کہہ کر بیان فرمایا ہے۔

حملیہ موجبہ میں وجود موضوع کی ضرورت کی وجہ

شارح نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ قضیہ حملیہ موجبہ میں ثبوت الشئ للشئ یعنی ثبوت محمول للموضوع ہوتا ہے اور ثبوت محمول للموضوع ثبوتِ مثبت لہ یعنی موضوع کی فرع ہے اور فرع کا وجود اصل کے بغیر محال ہے اسلئے قضیہ موجبہ حملیہ کے اندر موضوع کا پایا جانا ضروری ہے۔

حملیہ موجبہ کی تین اقسام کی وجہ حصر

ماتنؒ نے وجود موضوع کے اعتبار سے حملیہ موجبہ کی تین اقسام بیان فرمائی تھی:

(۱) خارجیہ (۲) حقیقیہ (۳) ذھنیہ

ان تین اقسام کی وجہ حصر یہ ہے کہ:

حملیہ موجبہ کا موضوع تین حال سے خالی نہیں یا تو موضوع خارج میں حقیقۃً پایا جائیگا یا خارج میں فرض کیا جائیگا یا ذھن میں پایا جائیگا۔

اگر خارج میں حقیقۃً پایا جائے تو یہ خارجیہ ہے اور اگر خارج میں فرض کیا جائے تو یہ حقیقیہ ہے اور اگر ذھن میں پایا جائے تو یہ ذھنیہ ہے۔

حملیہ موجبہ کی تین اقسام کی مثالیں

(۱) خارجیہ کی مثال: کل انسان حیوان یعنی ہر وہ انسان جو خارج میں موجود ہو خارج میں اس کے لئے حیوانیت ثابت ہے۔

(۲) حقیقیہ کی مثال: کل انسان حیوان یعنی ہر وہ چیز جسے خارج میں انسان فرض کیا جائے پس اگر خارج میں پائے جانے کے بعد انسان ہوگا تو حیوان بھی ہوگا اور حقیقیہ کے افراد ممکن ہوتے ہیں ممتنع نہیں ہوتے۔

(۳) ذھنیہ کی مثال: شریک الباری ممتنع یعنی وہ فرد جس کو عقل شریک الباری فرض کرے ان کے لئے ذھن میں امتناع ثابت ہے۔

قضیہ ذھنیہ کا موضوع ایسا ہوتا ہے کہ جن کے افراد خارج میں ممتنع ہوتے ہیں جیسے شریک الباری اور لاشئ۔

قضیہ حقیقیہ سے متعلق اعتراض مقدر

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ قضیہ حقیقیہ میں متعدد افراد پر حکم لگایا جاتا ہے پس اگر شجر اور حجر کو انسان فرض کر لیا جائے اور اسوقت کل انسان حیوان کہا جائے تو شجر اور حجر کیلئے بھی حیوانیت کا ثبوت ہوتا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے

جواب: شارح نے ''ھذا لوجود المقدر انما اعتبروہ فی الافراد الممکنۃ لا الممتنعۃ'' کہہ کر اس اعتراض کا جواب ذکر فرمایا ہے۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ قضیہ حقیقیہ میں جن متعدد افراد کیلئے حکم ثابت ہوتا ہے وہ افراد ممکن ہونے چاہئیں نہ کہ ممتنع۔ اور شجر و حجر کا انسان کے افراد ہونا ممتنع ہے فلا اعتراض۔

وَقَدْ يُجْعَلُ حَرْفُ السَّلْبِ جُزْءَ مَّنْ جُزْءٍ فَيُسَمّٰى مَعْدُوْلَةً وَالَّا فَمُحَصَّلَةً

اور کبھی حرف سلب کو قضیہ کے جزء کا جز بنادیا جاتا ہے پس وہ قضیہ معدولہ کہلاتا ہے وگرنہ (یعنی اگر حرفِ سلب کو قضیہ کے جزء کا جز ءنہ بنادیا جائے) تو وہ محصلہ (کہلاتا ہے)۔

متن کی تشریح

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں بحث سابع یعنی حرف سلب کی جزئیت اور عدم جزئیت کے اعتبار سے حملیہ کی معدولہ اور محصلہ کی طرف تقسیم کو بیان فرمایا ہے۔

حملیہ کی معدولہ اور محصلہ کی طرف تقسیم

حرف سلب کے قضیہ حملیہ کے جزء ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) قضیہ حملیہ معدولہ (۲) قضیہ حملیہ محصلہ۔

(۱) **قضیہ حملیہ معدولہ**: وہ قضیہ حملیہ ہے جسمیں حرف سلب کو قضیہ حملیہ کے جزء کا جزء بنادیا جائے۔

(۲) **قضیہ حملیہ محصلہ**: وہ قضیہ حملیہ ہے جسمیں حرف سلب کو قضیہ حملیہ کے جزء کا جزء نہ بنایا جائے خواہ اس میں حرف سلب ہی نہ ہو یا حرف سلب ہو لیکن قضیہ کے جزء کا جزء نہ بنایا جائے۔

قوله حرف السلب كَلَا وَ لَيْسَ وَغَيْرِ هِمَا مِمَّا يُشَارِ كُهُمَا فِي مَعْنَى السَّلْبِ **قول من جزء** اَیْ مِنَ الْمَوْضُوْعِ فَقَطْ اَوْ مِنَ الْمَحْمُوْلِ فَقَطْ اَوْ مِنْ كَلَيْهِمَا فَالْقَضِيَةُ عَلَى الْاَوَّلِ تُسَمّٰى مَعْدُوْلَةَ الْمَوْضُوْعِ وَ عَلَى الثَّانِي مَعْدُوْلَةَ الْمَحْمُوْلِ وَ عَلَى الثَّالِثِ مَعْدُوْلَةَ الطَّرَفَيْنِ **قوله معدولة** لَاَنَّ حَرْفَ السَّلْبِ مَوْضُوْعٌ لِسَلْبِ النِّسْبَةِ فَاِذَا اسْتُعْمِلَ لَا فِي هٰذَا الْمَعْنٰى كَانَ

مَعْدُوْلًا عَنْ مَعْنَاهُ الْاَصْلِیْ فَسُمِّیَتِ الْقَضِیَةُ الَّتِیْ هٰذَا الْحَرْفُ جُزْءٌ مِنْ جُزْئِهَا مَعْدُوْلَةً تَسْمِیَةً لِلْکُلِّ بِاسْمِ الْجُزْءِ وَالْقَضِیَةُ الَّتِیْ لَا یَکُوْنُ حَرْفُ السَّلْبِ جُزْءً مِنْ طَرْفَیْهَا تُسَمّٰی مُحَصَّلَةً.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول حرف سلب کی مثال۔ جیسے لا اور لیس اور ان دونوں کے علاوہ وہ حروف جو ان دونوں کے معنی نفی میں شریک ہیں۔

ماتنؒ کے قول من جزء سے مراد یہ ہے کہ حرف نفی موضوع (کا جزء بنایا جائے) یا صرف محمول (کا جزء بنایا جائے) یا دونوں (کا جزء بنایا جائے)، پس پہلی صورت میں قضیہ معدولۃ الموضوع کہلاتا ہے اور دوسری صورت میں معدولۃ المحمول کہلاتا ہے اور تیسری صورت میں معدولۃ الطرفین کہلاتا ہے معدولہ (معدولۃ کہلاتا ہے) اس لیے کہ حرف سلب نسبت کی نفی کے لیے موضوع ہے پس جب وہ معنی نفی کے غیر میں استعمال کیا گیا تو اپنے اصلی معنی سے معدول (خارج) ہوگیا پس جب قضیہ کے دونوں جزء میں سے کسی کا جزء ہو یا حرف سلب ہو (وہ قضیہ) معدولہ کہلاتا ہے یہ جزء کے نام کے ساتھ کل کا نام رکھنے کی قبیل سے ہے اور وہ قضیہ حرف سلب اس کے دو جزؤں میں سے کسی کا جزء نہ ہو تو محصلہ کہلاتا ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے تین اقوال مذکور ہیں پہلے قول سے شارح کی غرض حرف سلب کی مثال دینی ہے۔

دوسرے قول سے شارحؒ کی غرض قضیہ حملیہ معدولہ کی تین اقسام کو بیان کرنا ہے:

تیسرے قول سے شارحؒ کی دو غرضیں متعلق ہیں:

(۱) قضیہ معدولہ کی وجہ تسمیہ۔ (۲) قضیہ محصلہ کی تعریف۔

حرف سلب کی مثال: حرف سلب کی مثال جیسے لا اور لیس اور وہ حرف جو معنی نفی میں ان دونوں کا شریک ہو۔

قضیہ حملیہ معدولہ کی تین اقسام

قضیہ حملیہ معدولہ کی تین اقسام ہیں:

(۱) معدولۃ الموضوع (۲) معدولۃ المحمول (۳) معدولۃ الطرفین۔

معدولۃ الموضوع: وہ قضیہ معدولہ ہے جس میں حرف سلب پہلے جز یعنی موضوع کا جز ہو جیسے: اللا حی جماد۔

معدولۃ المحمول: وہ قضیہ معدولہ ہے جس میں حرف سلب دوسرے جز یعنی محمول کا جز ہو جیسے: الجماد لاحی۔

معدولۃ الطرفین: وہ قضیہ معدولہ ہے جس میں حرف سلب دونوں کا جز ہو جیسے: اللا حی لا عالم۔

قضیہ معدولۃ کی وجہ تسمیہ

معدولہ عدل یعدل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی خارج کیا ہوا چونکہ حرف سلب کو قضیہ کے جز کا جز بنا کر اپنے اصلی معنی (نفی) سے خارج کر دیا جاتا ہے تو وہ حرف سلب معدول ہوا اور یہ حرف سلب جز ہے اور قضیہ کل ہے تو جز کا نام کل کا نام رکھ دیا گیا ہے پس پورے قضیہ کو معدولہ کہہ دیا جاتا ہے تو یہ تسمیہ الکل باسم الجزء کی قبیل سے ہے۔

قضیہ محصلہ کی تعریف

وہ قضیہ کہ جس میں حرف سلب کو قضیہ کے کسی جزء کا جزء نہ بنایا جائے وہ قضیہ محصلہ کہلاتا ہے۔

محصلہ کی وجہ تسمیہ

محصلہ باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی حاصل شدہ چونکہ قضیہ محصلہ کے دونوں طرف وجودی اور محصل ہوتے ہیں اسلئے محصلہ کہلاتا ہے بعض لوگوں نے فرمایا کہ حرف سلب اگر جز نہ بنایا جائے تو وہ قضیہ اگر موجبہ ہے تو اسکو محصلہ کہا جائیگا اور سالبہ ہو تو اسکو بسیطہ کہا جائیگا کیونکہ اگر حرف سلب قضیہ کا جزء بنا دیا جاتا تو قضیہ سالبہ کی صورت میں دو حرف سلب پائے جاتے ایک حرف سلب وہ ہوتا جو نسبت کے سلب کیلئے ہے اور دوسرا وہ حرف سلب جو جزء بنایا گیا ہے اور جب جزء نہ بنایا گیا تو حرف ایک حرف سلب پایا جائیگا اسلئے بسیطہ کہلائیگا۔

وَقَدْ يُصَرَّحُ بِكَيْفِيَّةِ النِّسْبَةِ فَمُوجِبَةٌ وَمَابِهِ الْبَيَانُ جِهَةٌ وَإِلَّا فَمُطْلِقَةٌ۔

اور کبھی نسبت کی کیفیت کی صراحت کردی جاتی ہے تو (وہ) قضیہ موجہہ ہے اور جس کے ذریعہ کیفیت کا بیان ہو وہ جہت ہے، وگرنہ (یعنی اگر نسبت کی کیفیت کی صراحت نہ کی جائے) تو وہ قضیہ مطلقہ ہے۔

متن کی تشریح

قضیہ حملیہ کی موجہہ اور مطلقہ کی طرف تقسیم

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں بحث ثامن یعنی قضیہ حملیہ کی دو قسموں (۱) موجہہ (۲) مطلقہ کی تقسیم فرمائی ہے۔

رہی یہ بات کہ موجہہ اور مطلقہ کی تعریف کیا ہے؟ اور جہت کسے کہا جاتا ہے اس کیلئے شرح ملاحظہ فرمائیں:

قَوْلُهُ بِكَيْفِيَّةِ النِّسْبَةِ نِسْبَةُ الْمَحْمُوْلِ اِلَى الْمَوْضُوْعِ سَوَاءٌ كَانَتْ اِيْجَابِيَّةً اَوْ سَلْبِيَّةً تَكُوْنُ لَا مَحَالَةَ مَكْيُفَةً فِى نَفْسِ الْاَمْرِ وَالْوُقُوْعِ بِكَيْفِيَّةٍ مِثْلُ الضَّرُوْرَةِ اَوِ الدَّوَامِ اَوِ الْاِمْكَانِ اَوِ الْاِمْتِنَاعِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَتِلْكَ الْكَيْفِيَّةُ الْوَاقِعَةُ فِى نَفْسِ الْاَمْرِ تُسَمّٰى مَادَّةَ الْقَضِيَّةِ ثُمَّ قَدْ يُصَرَّحُ فِى الْقَضِيَّةِ بِاَنَّ تِلْكَ مُكَيَّفَةٌ فِى نَفْسِ الْاَمْرِ بِكَيْفِيَّةٍ كَذَا فَالْقَضِيَّةُ حِيْنَئِذٍ تُسَمّٰى مُوَجَّهَةً وَقَدْ لَا يُصَرَّحُ بِذٰلِكَ فَتُسَمَّى الْقَضِيَّةُ مُطْلَقَةً وَاللَّفْظُ الدَّالُ عَلَيْهَا فِى الْقَضِيَّةِ الْمَلْفُوْظَةِ وَالصُّوْرَةُ الْعَقْلِيَّةُ الدَّالَّةُ عَلَيْهَا فِى الْقَضِيَّةِ الْمَعْقُوْلَةِ تُسَمّٰى جِهَةَ الْقَضِيَّةِ فَاِنْ طَابَقَتِ الْجِهَةُ الْمَادَّةَ صَدَقَتِ الْقَضِيَّةُ كَقَوْلِنَا الْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَاِلَّا كَذَبَتْ كَقَوْلِنَا كُلُّ اِنْسَانٍ حَجَرٌ بِالضَّرُوْرَةِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''کیفیۃ النسبۃ'' میں نسبت سے محمول کی طرف نسبت مراد ہے نسبت خواہ ایجابی ہو

یا سلبی ہو نفس الامر اور واقع میں کسی کیفیت مثلاً ضرورت یا دوام یا امکان یا امتناع وغیرہ کے ساتھ ضرور مکیف ہو گی، پس وہ کیفیت جو نفس الامر میں واقع ہو مادۃ القضیۃ کہلاتی ہے، پھر کبھی قضیہ میں اس بات کی صراحت کر دی جاتی ہے ہے یہ نسبت نفس الامر میں فلاں کیفیت کیساتھ مکیف ہے، پس اس وقت قضیہ موجہہ کہلاتا ہے، اور کبھی اس کی تصریح نہیں کی جاتی، پس قضیہ مطلقہ کہلاتا ہے اور قضیہ ملفوظہ میں اس کیفیت نسبت پر دلالت کرنے والا لفظ اور قضیہ معقولہ میں اس کیفیت نسبت پر دلالت کرنے والی صورت جہت قضیہ کہلاتی ہے، پس اگر جہت قضیہ مادہ قضیہ کے مطابق ہو تو قضیہ صادق ہوگا جیسے ہمارا قول ''کل انسان حیوان بالضروۃ'' وگرنہ (یعنی اگر جہتِ قضیہ، مادہ قضیہ کے مطابق نہ ہو) تق قضیہ کاذب ہوگا جیسے ہمارا قول ''کل انسان حجر بالضرورۃ''

شرح

شارح نے اس قول میں چھ باتیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) کیفیت کی چار اقسام (۲) مادۃ القضیہ کیا ہے؟ (۳) جہۃ القضیہ کیا ہے؟ (۴) قضیہ موجہہ کی تعریف (۵) قضیہ مطلقہ کی تعریف (۶) قضیہ موجہہ کب صادق ہوگا اور کب کاذب ہوگا؟

کیفیت کی چار اقسام

کیفیت کی چار اقسام ہیں: (۱) ضرورت (۲) دوام (۳) امکان (۴) امتناع

ضرورۃ: محمول کا موضوع کیلئے ایسی کیفیت کے ساتھ ثابت ہونا کہ محمول کا موضوع لفظ سے جدا ہونا محال ہو جیسے: ''الانسان حیوان بالضرورۃ''

دوام: محمول کا موضوع کیلئے ایسی کیفیت کے ساتھ ثابت ہونا کہ محمول کا موضوع سے جدا ہونا عقلاً ممکن ہو لیکن عادتاً محمول موضوع سے جدا نہ ہوتا ہو جیسے: ''کل فلک متحرک بالدوام''

امکان: محمول کا موضوع کیلئے ایسی کیفیت کے ساتھ ثابت ہونا کہ محمول کا موضوع سے عقلاً جدا ہو، بھی ضروری نہ ہو اور جدا نہ ہونا بھی ضروری نہ ہو جیسے: ''الانسان کاتب بالامکان''

امتناع: محمول کا موضوع کیئے ثبوت محال اور ممتنع ہو جیسے: ''الانسان حجر بالامتناع''

مادۃ القضیہ کیا ہے؟

محمول کی موضوع کی طرف جو نسبت ہوتی ہے خواہ ایجابی ہو یا اور خواہ سلبی ہو یہ نفس الامر میں ضرور

بالضرور ان چار کیفیات میں کسی ایک کے ساتھ مکیف ہوگی اس کیفیت کا نفس الامر میں پایا جانا مادۃ القضیہ کہلاتا ہے۔

جہۃ القضیہ [1] کیا ہے؟

قضیہ ملفوظہ میں جو لفظ اور قضیہ معقولہ میں جو صورۃ عقلیہ اس مادّہ القضیہ پر دلالت کرتے ہیں اس لفظ اور اس صورۃ عقلیہ کو جہۃ القضیہ کہتے ہیں۔

قضیہ موجہہ کی تعریف

جس قضیہ میں جہہ قضیہ کی صراحت کر دی جائے وہ قضیہ موجہہ کہلاتا ہے جیسے: ''کل انسان حیوان بالضرورۃ'' کہ اس میں جہت قضیہ (ضرورۃ) کی صراحت کر دی گئی ہے۔

قضیہ مطلقہ کی تعریف

جس قضیہ میں جہہ قضیہ کی صراحت نہ کی جائے کہ وہ قضیہ مطلقہ کہلاتا ہے جیسے: ''کل انسان حیوان''

قضیہ موجہہ کب صادق ہوگا اور کب کاذب ہوگا؟

اگر جہتِ قضیہ، مادّہ قضیہ کے مطابق ہو تو قضیہ موجہہ صادق ہوگا جیسے: ''کل انسان حیوان بالضرورۃ'' اور اگر جہت قضیہ، مادہ قضیہ کے مطابق نہ ہو تو قضیہ موجہہ کاذب ہوگا جیسے: ''کل انسان حجر بالضرورۃ''۔

فَاِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيْهَا بِضَرُوْرَةِ النِّسْبَةِ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ مَوْجُوْدَةً فَضَرُوْرِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ اَوْ مَادَامَ وَصْفُهٗ فَمَشْرُوْطَةٌ عَامَّةٌ اَوْ فِيْ وَقْتٍ مُعَيَّنٍ فَوَقْتِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ اَوْ غَيْرِ مُعَيَّنٍ فَمُنْتَشِرَةٌ مُطْلَقَةٌ

پس اگر موجہہ میں یہ حکم ہو کہ نسبت ضروری ہے جب تک ذاتِ موضوع موجود ہو تو یہ (موجہہ) ضروریہ مطلقہ ہے یا جب تک وصفِ موضوع موجود ہو تو مشروطہ عامہ ہے یا وقت معین میں (نسبت ضروری ہے) تو وقتیہ مطلقہ ہے یا وقتِ غیر معین میں (نسبت ضروری ہے) تو منتشرہ مطلقہ ہے۔

متن کی تشریح

ماتنؒ کی مذکورہ عبارت میں بحث تاسع یعنی موجہات کی کی دوقسموں (۱) بسائط اور (۲) مرکبات کی طرف تقسیم فرمارہے ہیں۔

موجہات کی بسائط اور مرکبات کی طرف تقسیم

موجہات کل پندرہ ہیں اور بسائط کل آٹھ ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) ضروریہ مطلقہ (۲) مشروطہ عامہ (۳) وقتیہ مطلقہ (۴) منتشرہ مطلقہ (۵) دائمہ مطلقہ (۶) عرفیہ عامہ (۷) مطلقہ عامہ (۸) ممکنہ عامہ۔

اور مرکبات سات ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) مشروطہ خاصہ (۲) عرفیہ خاصہ (۳) وقتیہ (۴) منتشرہ (۵) وجودیہ لاضروریہ (۶) وجودیہ لا دائمہ (۷) ممکنہ خاصہ

ماتنؒ نے مذکورہ عبارت میں موجہاتِ بسائط کی پہلی چار اقسام (۱) ضروریہ مطلقہ (۲) مشروطہ عامہ (۳) وقتیہ مطلقہ (۴) منتشرہ مطلقہ بیان فرمائی ہیں۔

شارح نے ان کی شرح بطریق احسن بیان فرمائی ہے لیکن موجہات کی بحث کو سمجھنے کیلئے چند تمہیدی باتیں ذہن نشین کرلینا ضروری ہیں تاکہ موجہات کو علی وجہ البصیرۃ سمجھا جاسکے اور وہ تمہیدی باتیں چار ہیں:

(۱) موجہہ بسیطہ اور مرکبہ کی تعریف (۲) ذاتِ موضوع اور وصفِ عنوانی موضوع کسے کہا جاتا ہے؟ (۳) وصفِ موضوع اور وصف محمول کی تعریف (۴) عقدِ وضع اور عقدِ حمل کی تعریف۔

موجہہ بسیطہ اور مرکبہ کی تعریف

موجہہ بسیطہ: وہ قضیہ موجہہ ہے جسکی حقیقت صرف ایجاب ہو یا صرف سلب ہو۔

موجہہ مرکبہ: وہ قضیہ موجہہ ہے جسکی حقیقت ایجاب اور سلب دونوں سے مرکب ہو بشرطیکہ پہلے قضیہ کو صراحۃً ذکر کیا جائے اور دوسرے قضیہ کو اشارۃً ذکر کیا جائے کیونکہ اگر دوسرا قضیہ بھی صراحۃً ذکر کردیا جائے تو وہ موجہہ مرکبہ نہ ہوگا بلکہ وہ دونوں دو قضیہ بسیطہ کہلائیں گے موجہہ مرکبہ کی مزید تشریح اپنے مقام پر آئیگی۔

ذاتِ موضوع اور وصف عنوانیٔ موضوع کسے کہا جاتا ہے؟

آپ ماقبل میں جان چکے ہیں کہ قضیہ حملیہ کے بنیادی طور پر دو جزء ہوتے ہیں: (۱) محکوم علیہ جسے موضوع کہا جاتا ہے (۲) محکوم بہ جسے محمول کہا جاتا ہے۔

اب سمجھئے کہ ذاتِ موضوع ان افراد کو کہا جاتا ہے جن پر موضوع خارج میں صادق آتا ہے، اور جس لفظ کے ذریعہ ذات موضوع کو تعبیر کیا جائے وہ وصف عنوانیٔ موضوع کہلاتا ہے۔

مثلاً ''کل انسان حیوان'' میں انسان موضوع اور حیوان محمول ہے اور انسان (موضوع) خارج میں جن افراد مثلاً زید، عمر اور بکر وغیرہ پر صادق آتا ہے تو وہ افراد ذاتِ موضوع ہیں اور ان افراد کو لفظِ انسان سے تعبیر کیا گیا تو یہ لفظ ''انسان'' وصف عنوانیٔ موضوع ہے۔

وصفِ موضوع: موضوع کے مفہوم کو وصف موضوع کہا جاتا ہے۔

وصفِ محمول: محمول کے مفہوم کو وصف محمول کہا جاتا ہے۔

جیسے ''الانسان حیوان'' میں انسان (موضوع) کا مفہوم (انسانیت) وصف موضوع ہے اور حیوان (محمول) کا مفہوم (حیوانیت) وصف محمول ہے۔

عقد وضع: اگر ذات موضوع وصفِ موضوع کے ساتھ متصف ہو تو اسکو عقد وضع کہا جاتا ہے۔

عقد حمل: اگر ذات موضوع وصف محمول کے ساتھ متصف ہو تو اس کو عقدِ حمل کہا جاتا ہے۔

قَوْلُهٗ فَاِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيْهَا بِضَرُوْرَةِ النِّسْبَةِ قَدْ يَكُوْنُ الْحُكْمُ فِى الْقَضِيَّةِ الْمُوَجَّهَةِ بِاَنَّ النِّسْبَةِ الثُّبُوتِيَّةَ اَوِ السَّلْبِيَّةَ ضَرُوْرِيَّةٌ اَىْ مُمْتَنِعَةُ الْاِنْفِكَاكِ عَنِ الْمَوْضُوْعِ عَلٰى اَحَدِ اَرْبَعَةِ اَوْجُهٍ: اَلْاَوَّلُ اَنَّهَا ضَرُوْرِيَّةٌ مَادَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ مَوْجُوْدَةً نَحْوَ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَلَا شَئَ مِنَ الْحَجَرِ بِاِنْسَانٍ بِالضَّرُوْرَةِ فَيُسَمّٰى الْقَضِيَّةُ حِيْنَئِذٍ ضَرُوْرِيَّةً مطلقةً لِاشْتِمَالِهَا عَلَى الضَّرُوْرِيَّةِ وَعَدَمِ تَقْيِيْدِ الضَّرُوْرَةِ بِالْوَصْفِ العنوانى اَوِ الْوَقْتِ الثَّانِى اَنَّهَا ضَرُوْرِيَّةٌ ما دام الوصفُ الْعُنْوَانِىُّ ثَابِتًا لِذَاتِ الْمَوْضُوْعِ نَحْوَ كُلُّ كَاتِبٍ متحركُ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا وَلَا شَئَ مِنَ الْحَجَرِ مِنْهُ بِسَاكِنِ الاصابعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَادَامَ كَاتِبًا فَتُسَمّٰى حِيْنَئِذٍ مشروطةً عامةً لاشتراطِ الضَّرُوْرَةِ بِالْوَصْفِ الْعُنْوَانِىِّ وَ تَكُوْنُ هٰذِهِ الْقَضِيَّةُ اَعَمَّ مِنَ الْمشروطةِ الخاصّةِ كَمَا ستجئُ ،اَلثَّالِثُ اَنَّهَا ضَرُوْرِيَّةٌ فِى وَقْتٍ مُعَيَّنٍ نحوَ كُلُّ قمرٍ منخسفٌ بِالضَّرُوْرَةِ وقتَ التَّربيعِ فتسمّٰى حينئذٍ وقتيةً مطلقةً لتقييدِ الضَّرورةِ بِالوَقتِ و عدمِ تقييدِ الْقَضِيَّةِ باللَّادَوَامِ ،اَلرَّابِعُ انَّهَا ضرورِيَّةٌ فِىْ وَقْتٍ مِنَ الْاَوقاتِ كَقَولِنَا كُلُّ اِنْسَانٍ متنفسٌ بِالضَّرورَةِ وَقتًا مَا وَلَا شَئْ مِنَ الْاِنسانِ بمتنفسٍ بِالضَّرورةِ وقتًامَا فتسمّٰى منتشرةً مطلقةً تكونُ وقتُ الضَّرُوْرَةِ فيهَا منتشرةً اَىْ غيرَ معينٍ وَ عدمِ تقييدِ القضيةِ باللَّادوامِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''فان کان الحکم فیھا بضرورۃ النسبۃ'' سے مراد یہ ہے کہ کبھی قضیہ موجہہ میں یہ حکم ہوتا ہے کہ نسبت ثبوتیہ یا سلبیہ ضروری ہے، یعنی چار صورتوں میں کسی ایک صورت میں موضوع کا محمول سے جدا ہونا محال ہے۔

پہلی صورت یہ ہے کہ وہ قضیہ موجہہ ضروریہ ہے جب تک کہ ذات موضوع موجود ہے جیسے: (موجبہ کی مثال) کل انسان حیوان بالضرورۃ اور (سالبہ کی مثال) لاشئ من الانسان بحجر بالضرورۃ۔ پس اس وقت قضیہ ضرورت پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اور ضرورت کو وصفِ عنوانی کے ساتھ مقید نہ کرنے کی وجہ سے ضروریہ مطلقہ کہلاتا ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ قضیہ موجہہ ضروریہ یہ ہے کہ جب تک وصف عنوانی ذات موضوع کیلئے ثابت ہے جیسے: (موجبہ کی مثال) کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتباً اور (سالبہ کی مثال) لاشئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ مادام کاتباً۔ پس اس وقت یہ قضیہ مشروطہ عامہ کہلاتا ہے ضرورۃ کے وصف عنوانی کے ساتھ مشروط ہونے کی وجہ سے اور اس قضیہ (مشروطہ عامہ) کے مشروطہ خاصہ سے اعم ہونیکی وجہ سے جیسا کہ (اس کا ذکر ان شاء اللہ) آئیگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ وہ قضیہ موجہہ وقت معین میں ضروریہ ہے جیسا کہ (موجبہ کی مثال) ''کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت حیلولۃ الارض بینہ وبین الشمس (ہر چاند ضرور گرہن ہوتا ہے زمین کے اس کے اور سورج کے درمیان حائل ہونے کے وقت) اور (سالبہ کی مثال) ''لاشئ من القمر بمنخسف بالضرورۃ وقت التربیع (کوئی چاند ضرورۃ گرہن نہیں ہوتا تربیع کے وقت یعنی اس وقت جب کہ زمین اس کے اور سورج کے درمیان حائل پس اس وقت قضیہ موجہہ وقتیہ مطلقہ کہلاتا ہے ضرورۃ کے وقت کے ساتھ مقید ہونے وجہ سے اور اس قضیہ کو لا دوام کے ساتھ مقید نہ کرنے کی وجہ سے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ قضیہ موجہہ اوقات میں سے کسی وقت میں ضروریہ ہو جیسے: (موجبہ کی مثال) ''کل انسان متنفس بالضرورۃ وقتاما'' (ہر انسان کسی بھی وقت ضرور سانس لینے والا ہے) اور (سالبہ کی مثال) ''لا شئ من الانسان بمتنفس بالضرورۃ وقتاما'' (ہر انسان کسی بھی وقت ضرور سانس لینے والا نہیں ہے) پس اس وقت قضیہ موجہہ منتشرہ مطلقہ کہلاتا ہے ضرورت کے وقت کا اس قضیہ میں منتشر ہونے کی وجہ سے یعنی غیر معین ہونیکی وجہ سے اور اس قضیہ کو لا دوام کے ساتھ مقید نہ کرنے کی وجہ سے۔

بسائط کا بیان

ماتنؒ نے بسائط سے چار اقسام بیان فرمائی تھیں:

(۱) ضروریہ مطلقہ (۲) مشروطہ عامہ (۳) وقتیہ مطلقہ (۴) منتشرہ مطلقہ

یہ چاروں اقسام کیفیت ضرورت کے تحت داخل ہیں۔شارح نے ان چار اقسام کے متعلق تین باتوں کی تشریح فرمائی ہے۔

(۱) ضرورۃ کی تعریف اوراس کی چار صورتیں۔

(۲)(۱) ضروریہ مطلقہ (۲) مشروطہ عامہ (۳) وقتیہ مطلقہ (۴) منتشرہ مطلقہ مطلقہ کی تعریف بمع مثال۔

(۳) چاروں اقسام کی وجوہِ تسمیہ۔

ضرورۃ کی تعریف اوراس کی چار صورتیں

ضرورۃ کی تعریف یہ ہے کہ وہ نسبتِ ثبوتیہ یا سلبیہ جو موضوع اور محمول کے درمیان قائم ہے اس نسبت کا جدا ہونا ممتنع اور محال ہو اور اس ضرورۃ کی چار صورتیں ہیں جو درج ذیل ہیں:

ضرورۃ بحسب الذات: وہ ضرورۃ ہے جو ذات موضوع کے وجود کے وقت پائی جاتی ہے اور ضرورۃ کی یہ صورت ضروریہ مطلقہ میں پائی جاتی ہے اس ضرورۃ کو ضرورۃِ ذاتیہ اور ضرورۃ مطلقہ بھی کہا جاتا ہے۔

ضرورۃ بحسب الوصف: وہ ضرورۃ ہے جو وصفِ موضوع کے وجود کے وقت پائی جاتی ہے اور ضرورۃ کی یہ صورت مشروطہ عامہ میں پائی جاتی ہے اس ضرورۃ کو ضرورۃ وصفیہ کہا جاتا ہے۔

ضرورۃ بحسب الوقت المعین: وہ ضرورۃ ہے جو وقت معین میں پائی جاتی ہے اور ضرورۃ کی یہ صورت وقتیہ مطلقہ میں پائی جاتی ہے اسی وجہ سے اسکو ضرورۃِ وقتیہ بھی کہا جاتا ہے۔

ضرورۃ بحسب الوقت الغیر المعین: وہ ضرورۃ جو غیر معین وقت میں پائی جاتی ہے اور ضرورۃ کی یہ صورت منتشرہ مطلقہ میں پائی جاتی ہے اسی وجہ سے اسکو ضرورۃِ منتشرہ بھی کہا جاتا ہے۔

(۱) ضروریہ مطلقہ کی تعریف اور مثال

ضروریہ مطلقہ وہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں ثبوتِ محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع ضرورۃ بحسب الذات کے اعتبار سے ہو یعنی ثبوت اور سلب ضروری ہو جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہو۔

موجبہ کی مثال: کل انسان حیوان بالضرورۃ

سالبہ کی مثال: لاشئ من الانسان بحجر بالضرورۃ

ضروریہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ

ضروریہ مطلقہ کو ضروریہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں ضرورۃ بحسب الذات کی قید لگی ہوتی ہے اور مطلقہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ضرورۃ، وصف عنوانی اور وقت کی قید کیساتھ مقید نہیں۔

(۲) مشروطہ عامہ کی تعریف اور مثال

مشروطہ عامہ وہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں ثبوتِ محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع ضرورۃ بحسب الوصف کے اعتبار سے ہو یعنی ثبوت اور سلب ضروری ہو جب تک کہ ذاتِ موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہو۔

موجبہ کی مثال: کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا

سالبہ کی مثال: لاشئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا

مشروطہ عامہ کی وجہ تسمیہ

مشروطہ عامہ کو مشروطہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں ضرورۃ وصف عنوانی کے ساتھ مشروط ہے اور عامہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ مشروطہ خاصہ سے (جو مرکبہ ہے) عام ہے۔

(۳) وقتیہ مطلقہ کی تعریف اور مثال

وقتیہ مطلقہ وہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں ثبوتِ محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع ضرورۃ بحسب الوقت المعین کے اعتبار سے ہو یعنی ثبوت یا سلب اوقات میں سے وقت معین میں ضروری ہے۔

موجبہ کی مثال: کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت حیلولۃ الارض بینہ وبین الشمس۔

سالبہ کی مثال: لاشئ من القمر بمنخسف بالضرورۃ وقت التربیع

وقتیہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ

وقتیہ مطلقہ کو وقتیہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں ضرورۃ وقت کے ساتھ مقید ہے اور مطلقہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ (وقتیہ) لادوام کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

(۴) منتشرہ مطلقہ کی تعریف اور مثال

منتشرہ مطلقہ وہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں ثبوتِ محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع ضرورۃ بحسب الوقت الغیر المعین کے اعتبار سے ہو یعنی ثبوت یا سلب کسی غیر معین وقت میں ضروری ہو۔

موجبہ کی مثال: کل انسان متنفس بالضرورۃ وقتا ما

سالبہ کی مثال: لاشی من الانسان متنفس بالضرورۃ وقتا ما

منتشرہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ

منتشرہ مطلقہ کو منتشرہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں ضرورۃ کا وقت منتشر یعنی غیر معین ہوتا ہے اور مطلقہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ قضیہ لا دوام کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے

اَوْ بِدَوامِهَا مَا دامَ الذاتُ فدائمةٌ مطلقةٌ او دامَ الوصْفُ فعُرفِيَّةٌ عامَّةٌ۔

یا نسبت کے دوام کا حکم ہو جب تک ذات موضوع موجود ہو تو دائمہ مطلقہ ہے جب تک وصف موضوع موجود ہے تو عرفیہ عامہ ہے۔

متن کی تشریح

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں بسائط میں سے (۵) دائمہ مطلقہ (۶) عرفیہ عامہ کو بیان فرمایا ہے، شرح میں اس کی تعریف ملاحظہ فرمائیں:

قولہ: **فَدائِمةٌ مطلقةٌ** الفَرْقُ بينَ الضَّرُورةِ والدَّوامِ انَّ الضَرورةَ هِيَ استحالةُ انفكاكِ شَيْءٍ عَنْ شَيْءٍ والدَّوامُ عدمُ اِنْفِكَاكِهِ عَنْهُ وَاِنْ لَمْ يكنْ مُستحيلاً كدوامِ الْحَرْكَةِ لِلْفَلَكِ ثُمَّ الدوامُ اعنى عدمَ انفكاكِ النِّسبةِ الْاِيْجَابِيَّةِ اَوِ السَّلْبِيةِ عَنِ المَوضُوْعِ اِمَّا ذاتِيٌّ اَوْ وَصْفِيٌّ فَاِنْ كَانَ الْحُكمُ فِي الْموجهةِ بالدوامِ الذَّاتِي اَىْ بِعَدمِ انفكاكِ

النسبة عن الموضوع ما دام ذاتُ المَوضُوعِ موجودةً سميت القضية دائمة لاشتمالِهَا علٰى الدَّوام و مطلقةً لعدمِ تقييدِ الدوامِ بالوصفِ العنوانيِّ و ان كان الحكمُ بالدوامِ الوصفي اَىْ بعدمِ انفكاكِ النَسبة عنْ ذاتِ الموضُوعِ ما دام الْوصفُ العنوانيُ ثابتًا لتلک الذاتِ سمّيتْ عرفيةً لانّ اهلَ العرفِ يفهمون هذا الْمعنىٰ من الْقضيَّةِ السّالبةِ بَلْ من الْمُوجبةِ ايضًا عندَ الاطلاقِ فاذَا قِيلَ كلُّ كاتبٍ متحركُ الاصابعِ فهِمُوانّ هٰذا الْحكمَ ثابتٌ لهٗ مَا دَامَ كاتباً وَ عامّةً لكونها اعمَّ مِن الْعُرفِيّةِ الْخاصَّةِ الّتِىْ سَيجئُ ذكرُهَا.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''دائمہ مطلقہ'' ضرورۃ اور دوام کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورۃ ''وہ ایک شئ کا دوسری شئ سے جدا ہونا محال ہونا'' ہے۔ اور دوام ایک چیز کا دوسری چیز سے جدا نہ ہونا ہے اگر چہ جدا ہونا محال نہ ہو جیسا آسمان کیلئے حرکت کا دائمی ہونا (اگر چہ حرکت کا جدا ہونا ممکن ہے) پھر دوام یعنی نسبت ثبوتیہ یا سلبیہ کا موضوع سے جدا نہ ہونا یا تو ذاتی ہوگا یا وصفی ہوگا پس اگر موجہہ میں حکم دوام ذاتی کے ساتھ ہو یعنی موضع سے نسبت علیحدہ نہ ہونے کے ساتھ ہو جب تک ذات موضوع موجود ہو تو قضیہ دوام پر مشتمل ہونے کی وجہ سے دائمہ کہلاتا ہے۔ اور دوام کا وصف عنوانی کے ساتھ مقید نہ کرنے کی وجہ سے مطلقہ کہلاتا ہے اور اگر حکم دوام وصفی کے ساتھ ہو یعنی ذات موضوع سے نسبت جدا نہ ہونے کا نام ہو جب تک وصف عنوانی اس ذات موضع کیلئے ثابت رہے تو یہ قضیہ عرفیہ کہلاتا ہے کیونکہ اہل عرف قضیہ سالبہ سے یہی معنی سمجھتے ہیں بلکہ جہت مذکور نہ ہونے کی وقت موجبہ سے بھی یہی معنی سمجھتے ہیں، چنانچہ جب کہا جائے ''کل کاتب متحرک الاصابع'' تو اہل عرف سمجھ جاتے ہیں کہ یہ حکم کاتب کے ہر فرد کیلئے اس وقت تک ثابت ہے جب تک وہ کاتب رہے اور یہ قضیہ عامہ کہلاتا ہے، اس عرفیہ خاصہ سے عام ہونے کی وجہ سے جس کا ذکر ان شاء اللہ عنقریب آئے گا۔

شرح

شارح نے اس قول میں چار باتیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) ضرورۃ اور دوام کے درمیان فرق (۲) دوام کی دو قسمیں (۳) بسائط میں سے (۵) دائمہ مطلقہ اور

(۶) عرفیہ عامہ کی تعریف بمع مثال (۴) دائمہ مطلقہ اور عرفیہ کی وجہ تسمیہ

ضرورۃ اور دوام کے درمیان فرق

ضرورۃ کا مفہوم یہ ہے کہ محمول کا موضوع سے جدا ہونا محال ہو اور دوام کا مفہوم یہ ہے کہ محمول موضوع سے عادۃ جدا نہ ہوتا ہو اگر چہ عقلاً جدا ہونا محال نہ ہو جیسے فلک کی حرکت عادۃً حرکت فلک سے جدا نہیں ہے لیکن عقلاً ہونا محال بھی نہیں ہے پس ضرورۃ اور دوام کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، ضرورۃ اخص مطلق ہے اور دوام اعم مطلق، مادہ اجتماع جیسے: انسان کیلئے حیوانیت ضروری بھی ہے اور دائمی بھی ہے اور مادہ افتراق جیسے: فلک کیلئے حرکت کہ دائمی ہے لیکن ضروری نہیں۔

دوام کی دو قسمیں

دوام کی دو قسمیں ہیں: (۱) دوام ذاتی (۲) دوام وصفی

دوام ذاتی: اگر محمول کا ثبوت، ذاتِ موضوع کیلئے دائمی ہو تو یہ دوام ذاتی کہلاتا ہے۔

دوام وصفی: اگر محمول کا ثبوت، وصفِ موضوع کیلئے دائمی ہو تو یہ دوام وصفی کہلاتا ہے۔

(۵) دائمہ مطلقہ کی تعریف بمع مثال

دائمہ مطلقہ وہ موجہ بسیطہ ہے جس میں ثبوتِ محمول برائے موضوع یا سلب محمول عن الموضوع بالدوام ہو جب تک کہ ذات موضوع موجود ہو۔

موجبہ کی مثال: کل فلک متحرک بالدوام

سالبہ کی مثال: لاشیٔ من الفلک بمتحرک بالدوام

دائمہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ

دائمہ مطلقہ کو دائمہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں دوام کی قید لگی ہوئی ہے اور مطلقہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ دوام، وصف عنوانی کے ساتھ مقیّد نہیں ہوتا۔

(۶) عرفیہ عامہ کی تعریف بمع مثال

عرفیہ عامہ وہ موجہ بسیطہ ہے جس میں ثبوتِ محمول برائے موضوع یا سلب محمول عن الموضوع بالدوام ہو جب تک کہ ذات موضوع، وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف ہو۔

موجبہ کی مثال: کل کاتب متحرک الاصابع بالدوام مادام کاتباً
سالبہ کی مثال: لاشیٔ من الکاتب بساکن الاصابع بالدوام مادام کاتباً

عرفیہ عامہ کی وجہ تسمیہ

عرفیہ عامہ کو عرفیہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اہل عرف قضیہ سالبہ سے یہی سمجھتے ہیں کہ محمول موضوع سے سلب ہوگا جب تک کہ ذات موضوع، وصف عنوانی کے ساتھ متصف رہے جیسے: ''لاشیٔ من الکاتب بساکن الاصبع مادام کاتباً'' سے اہل عرف یہی مفہوم لیتے ہیں، کہ جب تک کاتب وصف کتابت کے ساتھ متصف رہے گا سکون اصبع اس سے سلب ہوگا بلکہ موجبہ [1] سے بھی اطلاق کے وقت یہی معنی سمجھتے ہیں کہ جب تک کاتب وصف وصف کتابت کے ساتھ متصف رہے گا تحریک الاصبع اس کیلئے ثابت رہے گا۔

اور عامہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ قضیہ (عرفیہ عامہ)، عرفیہ خاصہ عام ہے جس کا ذکر ان شاء اللہ عنقریب آرہا ہے۔

اَوْ بِفعلِیَّتِھَا فمطلقۃٌ عامّۃٌ او بعدمِ ضرورۃِ خلافِھَا فممکنۃٌ عامّۃٌ

یا قضیہ (موجہہ میں) نسبت کے بالفعل ہونے کا حکم ہو تو وہ (قضیہ) مطلقہ عامہ ہے یا (قضیہ موجہہ میں) یہ حکم نسبت کا خلاف ضروری نہیں ہے تو وہ (قضیہ) ممکنہ عامہ ہے۔

متن کی شرح

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں بسائط میں سے ساتویں اور آٹھویں قسم ممکنہ عامہ کو بیان فرمایا ہے شرح میں ان کی وضاحت ملاحظہ ہو: [1] مطلقہ عامہ،

قَوْلُہٗ اَوْ بِفعلِیَّتِھَا اَیْ تحققُ النّسبۃِ بِالْفِعلِ فالمطلقۃُ الْعامّۃُ ھِیَ التِیْ حُکِمَ فِیھَا بِکونِ النّسبۃِ متحقّقَۃً بِالْفعلِ اَیْ فِیْ اَحدِ الْاَزْمِنَۃِ الثّلاثۃِ وَ تسمیتُھَا بالمطلقۃِ لِاَنَّ ھٰذَا ھُوَ الْمَفھُومُ مِنَ الْقَضِیَّۃِ عندَ اِطْلَاقِھَا و عدمِ تقییدِ ھَا بِالضَّرُوْرَۃِ اَوِ الدَّوَامِ اَوْ غَیْرَ ذٰلکَ مِنَ الْجِھَاتِ وَ بِالْعَامَّۃِ لِکَوْنِھَا اَعَمَّ مِنَ الْوُجُوْدِیَّۃِ اللَّا دَائِمَۃِ وَاللَّاضرُوْرِیَّۃِ علیٰ مَا سَیَجِیْٔ.

قَوْلُهٗ اَوْ بِعَدَمِ ضَرُوْرَةٍ اِذَا حكمَ فِی الْقَضِیَّةِ بِاَنَّ خلافَ النِّسبةِ الْمذْكُوْرةِ فِیْها لَیْسَ ضَرُوْرِیًّا نحوَ قولِنَا زیدٌ كَاتِبٌ بِالْاِمْكَانِ الْعَامِّ بمعنٰی اَنَّ الْكِتَابَةِ غیرُ مُسْتحیلةٍ لَهٗ یعنِیْ اَنَّ سَلْبَهَا عَنْهُ لَیْسَ ضَرُوْرِیًّا سمیتِ الْقَضِیَّةُ حِیْنَئِذٍ ممكنةً لا شْتمالِهَا علی الْاِمْكَانِ وَ هُوَ لِسلبِ الضَّرُوْرَةِ وَعَامَّةً لِكَوْنِهَا اَعَمَّ مِنَ الْمُمْكِنةِ الْخاصَّة.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''بفعلیتہا'' کا مطلب یہ ہے کہ (قضیہ میں مذکور) نسبت بالفعل متحقق ہو پس مطلقہ عامہ وہ قضیہ ہے جس میں نسبت کے بالفعل یعنی تین زمانوں میں سے ایک میں متحقق ہونے کا حکم ہو اور اس قضیہ کا نام مطلقہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس قضیہ کو مطلق رکھنے کے وقت یعنی قضیہ کو ضرورت یا دوام یا ان کے علاوہ دیگر جہات کے ساتھ مقید نہ کرنے کے وقت اس سے یہی مفہوم (حاصل) ہوتا ہے (کہ قضیہ میں مذکور نسبت تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں متحقق ہے) اور قضیہ کا نام عامہ رکھنے کی وجہ یہ ہے یہ (مطلقہ عامہ) وجودیہ لادائمہ اور وجودیہ لاضروریہ سے عام ہے جیسا کہ اس کا ذکر ان شاء اللہ عنقریب آئے گا۔

ماتنؒ کے قول ''بعدم ضرور خلافها'' کا مطلب یہ ہے کہ جب قضیہ میں بایں طور حکم کیا جائے کہ قضیہ میں مذکورہ نسبت کی مخالف نسبت ضروری نہیں ہے، جیسے کہ ہمارا قول: زید کاتب بالامکان العام' بایں معنی کہ کتابت زید کیلئے محال نہیں ہے یعنی کتابت کا سلب زید سے ضروری نہیں ہے تو اس وقت قضیہ ممکنہ کہلاتا ہے امکان پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اور وہ امکان جانب مخالف سے سلب ضرورت کیلئے ہے اور یہ قضیہ عامہ کہلاتا ہے ممکنہ خاصہ سے عام ہونے کی وجہ سے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دو قول مذکور ہیں:

پہلے قول میں تین امور کا بیان ہے:

(۱) فعلیت نسبت کا مطلب (۲) بسائط میں سے مطلقہ عامہ کی تعریف (۳) مطلقہ عامہ کی وجہ تسمیہ۔

دوسرے قول میں بھی تین امور کا بیان ہے:

(۱) امکان کا مطلب (۲) بسائط میں سے ممکنہ عامہ کی تعریف (۳) ممکنہ عامہ کی وجہ تسمیہ۔

فعلیت نسبت کا مطلب

شارح نے اپنی عبارت ''ای تحقق النسبۃ بالفعل ای فی احد الامنۃ الثلاثۃ'' سے نسبت کے فعلیت کا مطلب بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قضیہ میں مذکورہ نسبت کے بالفعل یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک میں متحقق ہونے کا حکم ہو۔

(۷) مطلقہ عامہ کی تعریف بمع مثال

مطلقہ عامہ وہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں ثبوت محمول برائے موضوع یا سلب محمول عن الموضوع بالفعل ہو یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں ہو۔

موجبہ کی مثال: کل انسان ضاحک بالفعل

سالبہ کی مثال: لاشی من الانسان بضاحک بالفعل

مطلقہ عامہ کی وجہ تسمیہ

مطلقہ عامہ کو دو وجہوں سے مطلقہ کہا جاتا ہے:

پہلی وجہ یہ ہے کہ اطلاق کے وقت قضیہ سے یہی مفہوم حاصل ہوتا ہے کہ ثبوت محمول برائے موضوع یا سلب محمول عن الموضوع بالفعل ہو یعنی تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قضیہ ضرورت، دوام اور دیگر جہات کے ساتھ مقیّد نہیں ہوتا۔

اور عامہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ قضیہ، وجودیہ لادائمہ اور وجودیہ لاضروریہ سے اعم ہے۔

امکان کا مطلب

امکان کا مطلب یہ ہے کہ قضیہ میں پائی جانے والی نسبت کا جانبِ مخالف ہونا ضروری نہیں، مثلاً: زید کاتب بالامکان العام'' اس قضیہ میں نسبت ایجابیہ ہے یعنی ثبوتِ کتابت برائے زید، پس اس نسبت کا جانب مخالف یعنی عدم کتابت زید کیلئے ضروری نہیں ہے۔

ممکنہ عامہ کی تعریف مع مثال

ممکنہ عامہ وہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں نسبت کی جانبِ مخالف کی ضرورۃ کا سلب کیا گیا ہو پس قضیہ موجبہ

ہوگا تو جانب مخالف یعنی سلب کی ضرورت کا سلب کیا گیا ہوگا اور اگر قضیہ سالبہ ہوگا تو جانب مخالف یعنی ایجاب کی ضرورت کا سلب کیا گیا ہوگا۔

موجبہ کی مثال: کل انسان کاتب بالامکان العام

سالبہ کی مثال: لاشی من الانسان بکاتب بالامکان العام

ممکنہ عامہ کی وجہ تسمیہ

ممکنہ عامہ کو ممکنہ اس لئے کہا جاتا ہے ہے کہ یہ امکان پر مشتمل ہے اور عامہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ ممکنہ خاصہ سے اعم ہے۔



فَهٰذِهٖ بَسَائِطُ

پس (یہ مذکورہ آٹھ قضایا موجہہ) بسائط ہیں۔

قَوْلُهٗ فَهٰذِهٖ بَسَائِطُ أَيِ الْقَضَايَا الثَّمَانِيَةُ الْمَذْكُوْرَةُ مِنْ جُمْلَةِ الْمُوَجَّهَاتِ بَسَائِطُ، إِعْلَمْ أَنَّ الْقَضَايَا الْمُوَجَّهَةَ ، إِمَّا بَسِيْطَةٌ وَ هِيَ مَا يَكُوْنُ حَقِيْقَتُهَا إِمَّا إِيجَابًا فَقَطْ اَوْ سَلْبًا فقط كَمَا مَرَّ فِي الْمُوَجَّهَاتِ الثَّمَانِيةِ و امّا مُرَكَّبَةٌ وهِيَ الَّتِي تَكُوْنُ حَقِيْقَتُهَا مُرَكَّبَةً مِنْ إِيْجَابٍ وَ سَلْبٍ بِشَرْطِ اَنْ لَايَكُوْنَ الْجُزْءُ الثَّانِي فِيهَا مَذْكُورًا بِعِبَارَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ سَوَاءٌ كَانَ فِي اللَّفْظِ تَرْكِيْبٌ كقولنا كلُّ انسانٍ ضَاحِكٌ بِالْفِعْلِ لَادَائِمًا فَقَوْلُنا لَا دَائِمًا إِشَارَةٌ إِلٰى حُكْمٍ سَلْبِيٍّ اَيْ لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنسانِ بِضاحِكٍ بِالْفِعْلِ اَوْ لَمْ يَكُنْ فِي اللَّفْظِ تَرْكِيبٌ كَقولِنا كُلُّ إِنسانٍ كَاتِبٌ بِالْإِمْكَانِ الْخَاصِ فَانَّهٗ فِي الْمَعنىٰ قَضِيتانِ مُمْكِنَتانِ عَامَّتانِ اَيْ كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسانِ بِكَاتِبٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِ. وَالْعِبْرَةُ فِي الْإِيْجَابِ وَالسَّلْبِ حِيْنَئِذٍ بِالْجُزْءِ الْاَوَّلِ الَّذِيْ هُوَ اَصْلُ الْقَضِيَةِ وَاعْلَمْ اَنَّ الْقَضِيَةَ الْمُرَكَّبَةَ اِنَّمَا تَحْصِلُ بِتَقْيِيْدِ قَضِيَةٍ بَسِيْطَةٍ بِقَيْدٍ مِثْلِ اللَّادَوَامِ وَاللَّاضَرُوْرَةِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول فھذہ بسائط'' کا مطلب یہ ہے کہ جملہ موجہات میں سے مذکورہ آٹھ قضایا بسائط ہیں: جان لیجئے کہ قضیہ موجہہ یا بسیطہ ہوگا اور یہ (بسیطہ) وہ قضیہ ہے جس کی حقیقت فقط ایجاب ہو یا فقط سلب ہو جیسا کہ آٹھ موجہات گزرے۔ اور یا (قضیہ موجہہ) مرکبہ ہوگا اور یہ وہ قضیہ ہے جس کی حقیقت ایجاب اور سلب سے مرکب ہو اس شرط کے ساتھ کہ دوسرا جزء قضیہ میں مستقل عبارت کے ذریعہ مذکور نہ ہو خواہ لفظ میں ترکیب ہو جیسے ہمارا قول کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما پس ہمارا قول: لا دائما ایک حکم سلبی یعنی لاشئ من

الانسان بضاحک بالفعل کی طرف اشارہ ہے یا لفظ میں ترکیب نہ ہو جیسے ہمارا قول: کل انسان کاتب بالامکان الخاص پس یہ قول معنی کے اعتبار سے دو قضیہ ممکنہ عامہ ہیں یعنی (۱) کل انسان کاتب بالامکان العام اور (۲) لاشئ من الانسان بکاتب بالامکان العام۔ اور اس وقت (قضیہ مرکبہ کے) ایجاب وسلب میں پہلے جزء کا اعتبار ہوگا جو اصل قضیہ ہے اور یہ بھی جان لیجئے کہ قضیہ بسیطہ کو کسی قید مثلاً لادوام اور لاضرورۃ کے ذریعہ مقید کرنے سے ہی قضیہ مرکبہ حاصل ہوتا ہے۔

شرح

مذکورہ قول شارح میں پانچ اُمور کا بیان ہے:

(۱) ھذہ کا مشارالیہ کیا ہے؟ (۲) کیا بسائط آٹھ قضایا میں منحصر ہیں؟ (۳) موجہہ بسیطہ اور مرکبہ کی حقیقت کیا ہے؟ (۴) قضیہ مرکبہ موجبہ ہوگا یا سالبہ؟ (۵) قضیہ مرکبہ کس طرح حاصل ہوگا؟

ھذہ کا مشارالیہ کیا ہے؟

شارح نے ''القضایا الثمانیۃ المذکورۃ'' کی عبارت ذکر کر کے اشارہ فرمادیا کہ ھذہ کا مشارالیہ وہ آٹھ قضایا ہیں جن کو ماتنؒ نے ماقبل میں بیان فرمایا ہے

کیا بسائط آٹھ قضایا میں منحصر ہیں؟

شارح نے ''من جملۃ الموجہات'' کے الفاظ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ موجہات بسائط آٹھ قضایا میں منحصر نہیں ہیں، بلکہ موجہات بسائط بہت سارے ہیں جن میں سے مذکورہ آٹھ قضایا بھی ہیں، جنہیں ماتن نے بیان فرمایا ہے۔

موجہہ بسیطہ اور مرکبہ کی حقیقت کیا ہے؟

موجہہ بسیطہ کی حقیقت

یہ ہے کہ وہ فقط موجبہ ہو یا فقط سالبہ ہو اور فقط موجبہ کی مثال: کل انسان حیوان بالضرورۃ

اور فقط سالبہ کی مثال: لا شئ من الحجر بحیوان بالضرورۃ.

آٹھ موجہات بسائط میں سے اسکی متعدد مثالیں گزر چکی ہیں۔

موجہات مرکبہ کی حقیقت

یہ ہے کہ وہ ایجاب وسلب دونوں سے مرکب ہو بشرطیکہ دوسرا جزء مستقل عبارت کے ذریعہ صراحۃ مذکور نہ ہو بلکہ اشارۃ مذکور ہو کیونکہ اگر دوسرا جزء مستقل عبارت کے ذریعہ صراحۃ مذکور ہوتو وہ قضیہ مرکبہ نہ ہوگا بلکہ وہ دو قضیہ بسیطہ ہوں گے۔

پھر موجہہ مرکب کی ترکیب میں تعمیم ہے خواہ وہ لفظ کے اعتبار سے مرکب ہو یعنی ایک لفظ مذکور ہو جو دوسرے جزء (قضیہ) پر لغۃ دلالت کرے جیسے کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما میں لا دائما ایک حکم سلبی یعنی لا شئ من الانسان بضاحک بالفعل پر دلالت کر رہا ہے، کیونکہ لا دوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے، پس کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما لفظ کے اعتبار سے قضیہ مرکبہ ہے یا قضیہ مرکبہ لفظ کے اعتبار سے مرکبہ نہ ہوگا بلکہ مناطقہ کی اصطلاح کے اعتبار سے مرکبہ ہوگا جیسے ''کل انسان کاتب بالامکان الخاص'' یہ قضیہ مرکبہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہے، ایک قضیہ ممکنہ عامہ موجبہ یعنی ''کل انسان کاتب بالامکان العام'' اور دوسرا قضیہ ممکنہ عامہ سالبہ یعنی ''لاشئ من الانسان بکاتب بالامکان العام'' پس ''کل انسان کاتب بالامکان الخاص'' مناطقہ کی اصطلاح کے اعتبار سے قضیہ مرکبہ ہے کیونکہ ''امکان خاص'' لغۃ دوسرے قضیہ پر دلالت نہیں کر رہا ہے بلکہ مناطقہ کی اصطلاح کے اعتبار سے دوسرے قضیہ پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ مناطقہ کی اصطلاح میں امکان خاص کا مطلب یہ ہے کہ قضیہ میں مذکورہ نسبت کی جانب مخالف اور جانب موافق دونوں کی ضرورتوں کا سلب کیا گیا ہو پس جب جانب مخالف کی ضرورۃ کا سلب ہوتو جانب موافق کا امکان ثابت ہوگا اور جب جانب موافق کی ضرورۃ کا سلب ہوتو جانب مخالف کا امکان ثابت ہوگا پس اس طرح دو ممکنہ عامہ ثابت ہوئے۔

قضیہ مرکبہ موجبہ ہوگا یا سالبہ؟

شارح نے قضیہ مرکبہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ موجہہ مرکبہ کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایجاب وسلب دونوں سے مرکب ہو۔

اس پر سوال یہ پیدا ہوا کہ آیا یہ مرکبہ موجبہ کہلائے گا یا سالبہ؟

شارح نے ''والعبرۃ فی الایجاب والسلب .....الخ'' سے جواب ذکر فرمایا کہ قضیہ کے پہلے جزء کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ اصل القضیہ ہے، پس اگر پہلا جزء قضیہ موجبہ ہوتو پورا قضیہ موجبہ کہلائے گا اور اگر پہلا جزء قضیہ

سالبہ ہوتو پورا جزء سالبہ کہلائے گا۔ پس ''کل انسان ضاحک بالفعل لا دائماً'' مرکبہ موجبہ ہے کیونکہ پہلا جزء'' کل انسان ضاحک بالفعل'' قضیہ موجبہ ہے اور ''لاشیٔ من الانسان بکاتب بالامکان الخاص'' مرکبہ سالبہ ہے کیونکہ پہلا جزء ''لاشیٔ من الانسان بکاتب'' قضیہ سالبہ ہے۔

قضیہ مرکبہ کس طرح حاصل ہوگا؟

شارح نے ''واعلم ان القضیۃ المرکبۃ .....الخ'' کی عبارت ذکر کر کے بیان فرمایا کہ قضیہ بسیطہ کو لا دوام یا لا ضرورۃ کی قید کے ساتھ مقید کرنے سے قضیہ مرکبہ حاصل ہوگا، مزید تفصیل ان شاء اللہ مرکبات میں بیان ہوگی۔

وَقَدْ تُقَیَّدُ الْعَامَّتَانِ والوَقْتِیَتَانِ الْمُطْلَقَتَانِ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِی فَتُسَمَّی الْمَشْرُوطَةَ الْخَاصَّةَ وَالْعُرْفِیَّةَ الْخَاصَّةَ وَالْوَقْتِیَّةَ وَالْمُنْتَشِرَةَ

اور کبھی عامتان (مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ) اور وقتیتان (وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ) کو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے پس مشروطہ عامہ) مشروطہ خاصہ اور (عرفیہ عامۃ) عرفیہ خاصہ اور (وقتیہ مطلقہ) وقتیہ اور (منتشرہ مطلقہ) منتشرہ کہلاتا ہے۔

متن کی تشریح

مرکبات کا بیان

جب ماتن موجہات بسائط کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب موجہات مرکبات کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔

مرکبات کو سمجھنے کیلئے چھ باتوں کا ذہن میں استحضار از حد ضروری ہے۔

(۱) موجہہ مرکبہ وہ قضیہ ہے جو ایجاب وسلب دونوں سے مرکب ہو، پہلا جزء صراحۃ مذکور ہو اور دوسرا جزء اشارۃ مذکور ہو۔

(۲) قضیہ مرکبہ میں اگر پہلا جزء ایجاب ہوتو پورا قضیہ موجبہ ہوگا اور اگر پہلا جزء سلب ہوتو پورا قضیہ سالبہ ہوگا۔

(۳) قضیہ بسیطہ کو لا دوام ذاتی اور لاضرورۃ ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کرنے سے قضیہ مرکبہ حاصل ہوتا ہے۔
(۴) لا دوام ذاتی سے التزامی طور پر مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور لاضرورۃ ذاتی سے مطابقی طور پر بعینہ ممکنہ عامہ مراد ہوتا ہے۔
(۵) لا دوام ذاتی سے التزامی طور پر مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اس لئے کہ لا دوام ذاتی کا معنی مطابقی ہے ''دوام نہ ہونا'' یعنی قضیہ میں جو نسبت مذکور ہے وہ اس وقت تک دائمی نہیں جب تک ذاتِ موضوع موجود ہے تو جب قضیہ میں مذکورہ نسبت دائمی نہ ہوئی تو لازماً اس مذکورہ نسبت کی نقیض تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں واقع ہوگی گویا کہ قضیہ میں مذکورہ نسبت کا سلب بالفعل ہوگا یعنی تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں ہوگا اور یہی مطلقہ عامہ ہے پس معلوم ہوا کہ لا دوام ذاتی کا التزامی معنی ''مطلقہ عامہ'' ہے۔
لاضرورۃ ذاتی کا معنی یہ ہے کہ قضیہ میں مذکورہ نسبت خواہ ایجابی ہو یا سلبی ضروری نہیں ہے جب تک ذاتِ موضوع موجود ہو بلکہ مذکورہ نسبت کا خلاف بھی ممکن ہے تو قضیہ میں مذکورہ نسبت کے جانب مخالف کا ممکن ہونا بعینہ قضیہ ممکنہ عامہ کا مفہوم ہے اس وجہ سے کہا گیا کہ لاضرورۃ ذاتی سے مطابقی طور پر بعینہ ممکنہ عامہ مراد ہوتا ہے۔
(۶) لا دوام ذاتی سے التزاماً حاصل ہونے والا قضیہ یعنی مطلقہ عامہ اور لاضرورۃ ذاتی سے مطابقۃ حاصل ہونے والا قضیہ یعنی ممکنہ عامہ قضیہ مرکبہ کے پہلے قضیہ کا کیف یعنی ایجاب وسلب میں مخالف ہوگا یعنی اگر پہلا قضیہ موجبہ ہو تو دوسرا سالبہ اور اگر پہلا سالبہ ہو تو دوسرا موجبہ ہوگا اور کمیت یعنی کلیت اور جزئیت میں موافق ہوگا یعنی اگر پہلا قضیہ، کلیہ ہوگا تو دوسرا قضیہ بھی کلیہ ہوگا اور اگر پہلا قضیہ جزئیہ ہوگا تو دوسرا قضیہ بھی جزئیہ ہوگا ماتنؒ نے موجہات مرکبات کی سات اقسام بیان فرمائی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:
(۱) مشروطہ خاصہ (۲) عرفیہ خاصہ (۳) وقتیہ (۴) منتشرہ (۵) وجودیہ لاضروریہ (۶) وجودیہ لا دائمہ (۷) ممکنہ خاصہ ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں پہلے چار قضایا بیان فرمائے ہیں اور ان کے بارے میں فرمایا کہ عامتان یعنی مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ اور وقتیتان یعنی وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو لا دوام ذاتی کی قید سے مقید کرنے سے مشروطہ عامہ، مشروطہ خاصہ بن جائیگا اور اور عرفیہ عامہ عرفیہ خاصہ بن جائے گا اور وقتیہ مطلقہ، وقتیہ بن جائیگا اور منتشرہ مطلقہ، منتشرہ بن جائیگا، پس مرکبات میں سے یہ چار قضایا حاصل ہو گئے (۱) مشروطہ خاصہ (۲) عرفیہ خاصہ (۳) وقتیہ (۴) منتشرہ، ان کی تفصیلی تعریف مع مثال شارح بیان فرمائیں گے۔

قَوْلُهٗ وَقَدْ تُقَيِّدُ الْعَامَّتَانِ أَیْ الْمَشْرُوْطَةُ الْعَامَّةُ وَالْعُرْفِيَّةُ الْعَامَّةُ.

قَوْلُهٗ وَالْوَقْتِيَّتَانِ أَیْ الْوَقْتِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ وَالْمُنْتَشِرَةُ الْمُطْلَقَةُ.

قَوْلُهٗ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِي وَمَعْنَى اللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ هُوَ اَنَّ هٰذِهِ النِّسْبَةَ الْمَذْكُوْرَةَ فِي الْقَضِيَّةِ لَيْسَتْ دَائِمَةً مَادَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ مَوْجُوْدَةً فَيَكُوْنُ نَقِيْضُهَا وَاقِعًا الْبَتَّةَ فِيْ زَمَانٍ مِّنَ الْأَزْمِنَةِ فَيَكُوْنُ إِشَارَةً إِلٰى قَضِيَةٍ مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ مُخَالِفَةٍ لِّلْأَصْلِ فِي الْكَيْفِ وَ مُوَافِقَةٍ فِي الْكَمِّ فَافْهَمْ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''وقد تقید العامتان'' میں عامتان سے مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ مراد ہے۔

ماتنؒ کے قول: وقتیتان: سے وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ مراد ہے۔

ماتنؒ کے قول لادوام ذاتی کا معنی یہ ہے کہ یہ نسبت جو قضیہ میں مذکور ہے دائمی نہیں ہے جب تک ذات موضوع موجود ہے پس اس نسبت کی نقیض زمانوں میں کسی زمانہ میں یقینی طور پر واقع ہوگی پس یہ (لادوام ذاتی) ایک ایسے قضیہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے جو کیف (ایجاب وسلب) میں اصل قضیہ (پہلا جزء) کے مخالف ہو اور کمیت (کلیت اور جزئیت) میں مخالف ہو۔ سمجھ لیجئے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے تین اقوال مذکور ہیں۔

پہلے قول سے شارح کی غرض عامتان کا مصداق بتلانا ہے۔ دوسرے قول سے شارح کی غرض وقتیتان کا مصداق بتلانا ہے۔ تیسرے قول سے شارح کی غرض لادوام ذاتی کا معنی بتلانا ہے۔

عامتان کا مصداق: عامتان کا مصداق دو قضیے ہیں: (۱) مشروطہ عامہ (۲) عرفیہ عامہ۔

وقتیتان کا مصداق: وقتیتان کا مصداق بھی دو قضیے ہیں (۱) وقتیہ مطلقہ (۲) منتشرہ مطلقہ

لادوام ذاتی کا معنی: لادوام ذاتی کا معنی متن کی تشریح میں تمہیدی باتیں بیان کرتے ہوئے ذکر کردیا گیا ہے تمہیدی باتوں میں ۵، ۶ ملاحظہ فرمائیں۔

قوله الْمَشْرُوطَةُ الْخَاصَّةُ هِيَ الْمَشْرُوطَةُ الْعَامَّةُ الْمُقَيَّدَةُ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِي نَحْوُ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا أَيْ لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِمُتَحَرِّكِ الْاَصَابِعِ بِالْفِعْلِ.

قَوْلُهُ وَالْعُرْفِيَّةُ الْخَاصَّةُ هِيَ الْعُرْفِيَّةُ الْعَامَّةِ الْمُقَيَّدَةِ بِاللَّا دَوَامِ الذَّاتِيِّ كَقَوْلِنَا بِالدَّوَامِ لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا أَيْ كُلُّ كَاتِبٍ سَاكِنُ الْاَصَابِعِ بِالْفِعْلِ.

قَوْلُهُ وَالْوَقْتِيَّةُ وَالْمُنْتَشِرَةُ لَمَّا قُيِّدَتِ الْوَقْتِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ وَالْمُنْتَشِرَةُ الْمُطْلَقَةُ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ حُذِفَ مِنْ إِسْمَيْهِمَا لَفْظُ الْإِطْلَاقِ فَسُمِّيَتِ الْاُوْلٰى وَقْتِيَّةً وَالثَّانِيَةُ مُنْتَشِرَةً فَالْوَقْتِيَّةُ هِيَ الْوَقْتِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ نحو كُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ الْحَيْلُوْلَةِ لَا دَائِمًا أَيْ لَا شَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالْفِعْلِ وَالْمُنْتَشِرَةُ هِيَ الْمُنْتَشِرَةُ الْمُطْلَقَةُ الْمُقَيَّدَةُ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ نَحْوُ قَوْلِنَا لَا شَيْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتًا مَا لَا دَائِمًا اَيْ كُلُّ اِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالْفِعْلِ.

ترجمہ: مشروطہ خاصہ وہ مشروط عامہ ہی ہے جو لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہو جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما یعنی (لا دائما سے مطلقہ عامہ سالبہ کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ ہے) لاشئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل عرفیہ خاصہ وہ عرفیہ عامہ ہی ہے جو لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہو جیسے ہمارا قول بالدوام لاشئ من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا لا دائما یعنی (لا دائما سے مطلقہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ ہے) کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل۔

ماتن کے قول وقتیہ اور منتشرہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جب وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے تو ان دونوں کے ناموں سے لفظ اطلاق حذف کر دیا جاتا ہے پس پہلا قضیہ وقتیہ اور دوسرا قضیہ

منتشرہ کہلاتا ہے۔پس وقتیہ ،وقتیہ مطلقہ ہی ہے جو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید ہو جیسے کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت الحیلولۃ لا دائماً یعنی (لا دائما سے مطلقہ عامہ سالبہ کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ ہے) لاشئ من القمر بمنخسف بالفعل اور منتشرہ ،منتشرہ مطلقہ ہی ہے جو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید ہو جیسے ہمارا قول: لاشئ من الانسان بمتنفس بالضرورۃ وقتا مالا دائماً یعنی (لا دائماً سے مطلقہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ ہے) کل انسان متنفس بالفعل۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے تین اقوال مذکور ہیں۔

پہلے قول میں مشروطہ خاصہ کی تعریف مع مثال ہے۔دوسرے قول میں عرفیہ خاصہ کی تعریف مع مثال ہے۔تیسرے قول میں دو اُمور کا بیان ہے: اول وقتیہ اور دوم منتشرہ کی وجہ تسمیہ۔(۳) وقتیہ اور (۴) منتشرہ کی تعریف مع مثال۔

(۱) مشروطہ خاصہ کی تعریف مع مثال

مشروطہ خاصہ وہ مشروطہ عامہ ہے جو لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہو۔

موجبہ کی مثال: کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما ای لاشئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل۔

سالبہ کی مثال: لاشئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما ای کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل۔

(۲) عرفیہ خاصہ کی تعریف مع مثال

عرفیہ خاصہ وہ عرفیہ عامہ ہے جو لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہو۔

موجبہ کی مثال: بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما ای لاشئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل۔

سالبہ کی مثال: بالدوام لاشئ من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا لا دائما ای کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل۔

وقتیہ اور منتشرہ کی وجہ تسمیہ

جب وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کیا گیا تو اس سے لفظ اطلاق حذف

کردیا گیا پس وقتیہ مطلقہ کا نام وقتیہ اور منتشرہ مطلقہ کا نام منتشرہ رکھ دیا گیا۔

وقتیہ کی تعریف مع مثال

وقتیہ وہ وقتیہ مطلقہ ہے جو لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہو۔

موجبہ کی مثال: کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت حیلولۃ الارض بینہ وبین الشمس لا دائما ای لاشیٔ من القمر بمنخسف بالفعل۔

سالبہ کی مثال: لاشیٔ من القمر بمنخسف بالضرورۃ وقت التربیع لا دائما ای کل قمر منخسف بالفعل

منتشرہ کی تعریف مع مثال

منتشرہ وہ منتشرہ مطلقہ ہے جو لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہو۔

موجبہ کی مثال: کل متنفس بالضرورۃ وقتا مالا دائما ای لاشیٔ من الانسان بمتنفس بالفعل۔

سالبہ کی مثال: لاشیٔ من الانسان بمتنفس بالضرورۃ وقتا مالا دائما ای کل انسان متنفس بالفعل۔

وَقَدْ تُقَيَّدُ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ بِاللَّاضَرُورَةِ الذَّاتِيَةِ فَتُسَمّٰى الْوُجُودِيَةُ اللَّاضَرُورِيَةُ اَوْ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ فَتُسَمّٰى الْوُجُودِيَةُ اللَّادَائِمَةُ

اور کبھی مطلقہ عامہ کو لاضرورۃ ذاتی کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے پس اس کا نام وجودیہ لاضروریہ رکھا جاتا ہے یا لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے پس اس (مطلقہ عامہ) کا نام وجودیہ لا دائمہ رکھا جاتا ہے

متن کی تشریح

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں مرکبات میں سے پانچواں اور چھٹا قضیہ بیان فرمایا ہے چنانچہ فرمایا کہ مطلقہ عامہ کو لاضرورۃ ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کرنے سے پانچواں قضیہ حاصل ہوگا جس کا نام وجودیہ لاضروریہ ہے اور مطلقہ عامہ کو لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کرنے سے چھٹا قضیہ حاصل ہوگا جس کا نام وجودیہ لا دائمہ ہے۔

قَوْلُهٗ بِاللَّاضُرُوْرِيَةِ الذَّاتِيَةِ مَعْنَى اللَّاضُرُوْرَةِ الذَّاتِيَةِ اَنَّ هٰذِهِ النِّسْبَةَ الْمَذْكُوْرَةَ فِي الْقَضِيَةِ لَيْسَتْ ضُرُوْرِيَةً مَادَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ مَوْجُوْدَةً فَيَكُوْنُ هٰذَا حُكْمًا بِاِمْكَانِ نَقِيْضِهَا لِاَنَّ الْاِمْكَانَ هُوَ سَلْبُ الضُّرُوْرَةِ عَنِ الطَّرْفِ الْمُقَابِلِ كَمَا مَرَّ فَيَكُوْنَ مَفَادُ اللَّاضُرُوْرَةِ الذَّاتِيَةِ مُمْكِنَةً عَامَّةً مُخَالِفَةً لِلْاَصْلِ فِي الْكَيْفِ.

قَوْلُهٗ اَلْوُجُوْدِيَةُ اللَّاضُرُوْرِيَةُ لِاَنَّ مَعْنَى الْمُطْلَقَةِ الْعَامَّةِ هُوَ فِعْلِيَةُ النِّسْبَةِ وَوُجُوْدُهَا فِي وَقْتٍ مِنَ الْاَوْقَاتِ وَلِاشْتِمَالِهَا عَلَى اللَّاضُرُوْرَةِ فَالْوُجُوْدِيَةِ اللَّاضُرُوْرِيَةِ هِيَ الْمُطْلَقَةِ الْعَامَّةِ الْمُقَيَّدَةِ بِاللَّا ضُرُوْرَةِ الذَّاتِيَةِ نَحْوُ كُلُّ اِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالْفِعْلِ لَا بِالضُّرُوْرَةِ اَىْ لَا شَىْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالْاِمْكَانِ الْعَامِ فَهِيَ مُرَكَّبَةٌ مِنَ الْمُطْلَقَةِ الْعَامَّةِ وَالْمُمْكِنَةِ الْعَامَّةِ اِحْدٰهُمَا مُوْجِبَةٌ وَالْاُخْرٰى سَالِبَةٌ.

ترجمہ: لاضرورۃ کے معنی یہ ہیں کہ یہ نسبت جو قضیہ میں مذکور ہے ضروری نہیں جب تک ذات موضوع موجود ہے پس یہ اس نسبت کی نقیض کے ممکن ہونے کا حکم ہو جائے گا کیونکہ امکان، جانب مخالف سے ضرورۃ کا سلب ہی ہے جیسا کہ گزرا پس لاضرورۃ ذاتیہ کا معنی ایسا ممکنہ عامہ ہوگا جو کیف (ایجاب وسلب) میں اصل قضیہ کا مخالف ہو۔

ماتنؒ کے قول میں (مذکورہ قضیہ کا نام) وجودیہ لاضروریہ ہے اس لئے کہ مطلقہ عامہ کا معنی نسبت کا بالفعل ہونا یعنی نسبت کا اوقات میں سے کسی وقت میں پایا جانا ہے اور اسلئے کہ یہ قضیہ (وجودیہ لاضروریہ) لاضرورۃ پر مشتمل ہے پس وجودیہ لاضروریہ، مطلقہ عامہ ہی ہے جو لاضرور ذاتیہ کے ساتھ مقید ہو جیسے کل انسان متنفس بالفعل لا بالضرورۃ یعنی (لا بالضرورۃ سے ممکنہ عامہ سالبہ کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ ہے)

لاشئ من الانسان بمتنفس بالامکان العام پس یہ وجودیہ لاضروریہ مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ سے مرکب ہے درانحالیکہ ان میں سے ایک موجبہ ہے اور دوسرا سالبہ ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دو قول مذکور ہیں۔

پہلے قول سے شارح کی غرض لاضرورۃ ذاتی کا معنی بیان کرنا ہے جو مرکب کے بیان میں ذکر کر دیا گیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں صـ۲۹۱ تمہیدی باتوں میں ۶،۵۔

دوسرے قول سے شارح کی غرض دو باتوں کا بیان ہے۔

(۱) وجودیہ لاضروریہ کی وجہ تسمیہ۔ (۲) وجودیہ لاضروریہ کی تعریف مع مثال۔

وجودیہ لاضروریہ کی وجہ تسمیہ

وجودیہ لاضروریہ کو وجودیہ اسلئے کہا جاتا ہے کہ اس میں پہلا قضیہ مطلقہ عامہ ہوتا ہے اور مطلقہ عامہ وہ قضیہ ہے جسمیں نسبت کی فعلیت یعنی اوقات میں سے کسی وقت میں نسبت کے وجود کا حکم ہوتا ہے۔ اور لاضروریہ اسلئے کہا جاتا ہے کہ یہ قضیہ لاضرورۃ ذاتی پر مشتمل ہوتا ہے۔

(۵) وجودیہ لاضروریہ کی تعریف مع مثال

وجودیہ لاضروریہ وہ مطلقہ عامہ ہے جو لاضرورۃ ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہو۔

موجبہ کی مثال: کل انسان متنفس بالفعل لا بالضرورۃ ای لاشی من الانسان بمتنفس بالمکان العام۔

سالبہ کی مثال: لاشی من الانسان بمتنفس بالفعل لا بالضرورۃ ای کل انسان متنفس بالمکان العام۔

قَوْلُهٗ أَوْ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِي إِنَّمَا قَيَّدَ اللَّادَوَامَ بِالذَّاتِيِّ لِأَنَّ تَقْيِيْدُ الْعَامَّتَيْنِ بِاللَّادَوَامِ الْوَصْفِيِّ غَيْرُ صَحِيْحٍ ضَرُوْرَةَ تُنَافِي اللَّادَوَامَ بِحَسْبِ الْوَصْفِ مَعَ الدَّوَامِ بِحَسْبِ الْوَصْفِ، نَعَمْ يُمْكِنُ تَقْيِيْدُ الْوَقْتِيَتَيْنِ الْمُطْلَقَتَيْنِ بِاللَّادَوَامِ الْوَصْفِيِّ أَيْضًا لٰكِنْ هٰذَا التَّرْكِيْبُ غَيْرُ مُعْتَبِرٍ عِنْدَهُمْ وَاعْلَمْ أَنَّهٗ كَمَا يَصِحُّ تَقْيِيْدُ هٰذِهِ الْقَضَايَا الْأَرْبَعِ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ كَذٰلِكَ يَصِحُّ تَقْيِيْدُهَا بِاللَّاضَرُوْرَةِ الذَّاتِيَةِ وَكَذٰلِكَ يَصِحُّ تَقْيِيْدُ هَا سِوَى الْمَشْرُوْطَةِ الْعَامَّةِ مِنْ تِلْكَ الْجُمْلَةِ بِاللَّا ضَرُوْرَةِ الْوَصْفِيَةِ فَالْاِحْتِمَالَات

اَلْحَاصِلَةَ مِنْ مُّلَاحَظَةِ كُلٍّ مِنْ تِلْكَ الْقَضَايَا الْاَرْبَعِ مَعَ كُلٍّ مِنَ الْقُيُوْدِ الْاَرْبَعَةِ سِتَّةَ عَشَرَ ثَلٰثَةٌ مِنْهَا غَيْرُ صَحِيْحَةٍ وَ اَرْبَعَةٌ مِنْهَا صَحِيْحَةٌ مُعْتَبَرَةٌ وَالتِّسْعَةُ الْبَاقِيَةُ صَحِيْحَةٌ غَيْرُ مُعْتَبَرَةٍ وَاعْلَمْ اَيْضًا اَنَّهٗ كَمَا يُمْكِنُ تَقْيِيْدُ الْمُطْلَقَةِ الْعَامَّةِ بِاللَّادَوَامِ وَاللَّاضُرُوْرَةِ الذَّاتِيَتَيْنِ كَذٰلِكَ يُمْكِنُ تَقْيِيْدُهَا بِاللَّادَوَامِ وَاللَّاضُرُوْرَةِ الْوَصْفِيَّيْنِ وَهٰذَانِ اَيْضًا مِنَ الْاِحْتِمَالَاتِ الصَّحِيْحَةِ الْغَيْرِ الْمُعْتَبَرَةِ وَ كَمَا يَصِحُّ تَقْيِيْدُ الْمُمْكِنَةِ الْعَامَّةِ بِاللَّاضُرُوْرَةِ الذَّاتِيَةِ يَصِحُّ تَقْيِيْدُهَا بِاللَّاضُرُوْرَةِ الْوَصْفِيَةِ وَكَذَا بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ وَالْوَصْفِيِّ لٰكِنَّ هٰذِهِ الْمُحْتَمَلَاتِ الثَّلٰثَةَ اَيْضًا غَيْرُ مُعْتَبَرَةٍ عِنْدَهُمْ وَ يَنْبَغِيْ اَنْ يُّعْلَمَ اَنَّ التَّرْكِيْبَ لَا يَنْحَصِرُ فِيْمَا اَشَرْنَا اِلَيْهِ بَلْ سَيَجِيْءُ الْاِشَارَةُ اِلٰى بَعْضٍ اٰخَرَ وَيُمْكِنُ تَرْكِيْبَاتٌ كَثِيْرَةٌ اُخْرٰى لَمْ يَتَعَرَّضُوْا لَهَا لٰكِنَّ الْمُتَفَطِّنَ بَعْدَ التَّنَبُّهِ بِمَا ذَكَرْنَاهُ يَتَمَكَّنُ مِنْ اِسْتِخْرَاجِ اَيِّ قَدْرٍ شَاءَ.

ترجمہ: ماتن نے لا دوام کو ذاتی کے ساتھ مقید کیا کیونکہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کو لا دوام وصفی کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ لا دوام وصفی اُس دوام وصفی کے منافی ہے (جو مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ میں پایا جاتا ہے) ہاں وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ طلقہ کو بھی لا دوام وصفی کے ساتھ مقید کرنا ممکن ہے۔

اور جان لیجئے کہ جس طرح ان چار قضایا (مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ) کو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہے اسی طرح ان چاروں کو لاضرورۃ ذاتی کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہے اور ان قضایا کو مشروطہ عامہ کے علاوہ لاضرورۃ وصفی کے ساتھ مقید کرنا بھی صحیح ہے پس ان چار قضایا میں سے ہر ایک کا ان چار قیود (۱) لاضرورۃ ذاتی (۲) لاضرورۃ وصفی (۳) لا دوام ذاتی (۴) لا دوام وصفی) میں سے ہر ایک قید کے ساتھ اعتبار کرنے سے حاصل ہونے والے احتمالات سولہ ہیں۔ ان میں سے تین احتمال صحیح نہیں ہیں۔ اور چار احتمال صحیح اور معتبر ہیں۔ اور باقی نو احتمال صحیح غیر معتبر ہیں۔

اور نیز جان لیجئے کہ جس طرح مطلقہ عامہ کو لا دوام ذاتی اور لاضرورۃ ذاتی کے ساتھ مقید کرنا ممکن ہے اسی طرح ان کو لا دوام وصفی اواولاضرورۃ وصفی کے ساتھ مقید کرنا بھی ممکن ہے اور یہ دونوں احتمال بھی احتمالات صحیحہ غیر معتبرہ میں سے ہیں اور جس طرح ممکنہ عامہ کو لاضرورۃ ذاتی کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہے اسی طرح لاضرورۃ وصفی کے ساتھ مقید کرنا بھی صحیح ہے اور اسی طرح لا دوام ذاتی اور لا دوام وصفی کے ساتھ مقید کرنا بھی صحیح ہے لیکن یہ تین احتمالات بھی مناطقہ کے ہاں معتبر نہیں ہیں۔

اور جاننا چاہیے کہ قضیہ مرکب ہونے کی صورتیں ان میں منحصر نہیں جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے بلکہ بعض دوسری ترکیبوں کی طرف عنقریب اشارہ آ رہا ہے۔ اور دوسری بہت سی ترکیبات ممکن ہیں جن کو مناطقہ نے نہیں چھیڑا لیکن سمجھدار آدمی ہماری ذکر کردہ صورتوں کو جان لینے کے بعد جتنی صورتیں چاہے ان کا استخراج کر سکتا ہے۔

شرح

مذکورہ قول سے شارح کی غرض تین اُمور کا بیان ہے۔

(۱) لا دوام کو ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ۔ (۲) مرکبات کی ترکیب میں چوبیس احتمالات اور ان کا حکم۔ (۳) کیا مرکبات کی ترکیب مذکورہ چوبیس احتمالات میں منحصر ہے؟ لا دوام کو ذاتی قید کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ سمجھنے سے قبل بطور تمہید تین باتیں سمجھنا ضروری ہے (۱) قیودِ اَربعہ (۲) قیودِ اَربعہ کی نقائض (۳) ضرورۃ اور دوام کے مابین نسبت۔

قیودِ اَربعہ

قیودِ اَربعہ سے مراد وہ چار قیود ہیں جن کے ذریعہ بسائط کو مرکبات بنایا جاتا ہے اور وہ چار قیود مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) لاضرورۃ ذاتی (۲) لاضرورۃ وصفی (۳) لا دوام ذاتی (۴) لا دوام وصفی۔

لاضرورۃ ذاتی: لاضرورۃ ذاتی کا معنی یہ ہے کہ اس کے ماقبل قضیہ میں مذکورہ نسبت ضروری نہیں بلکہ اس کے خلاف بھی ممکن ہے جب تک ذات موضوع موجود ہے جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالفعل لا بالضرورۃ أی لاشئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالامکانِ العام۔ اس قضیہ میں لا بالضرورۃ کا مطلب یہ ہے کہ جب تک کاتب کا فرد موجود ہے اس کیلئے تحرک الاصابع ضروری نہیں بلکہ اس کے خلاف (عدم تحرک

الاصابع) بھی ممکن ہے اور یہ بات آپ پہلے جان چکے ہیں کہ لاضرورۃ ذاتی سے ممکنہ عامہ مراد ہوتا ہے۔

(۲) لاضرورۃ وصفی: لاضرورۃ وصفی کا معنی یہ ہے اس کے ماقبل قضیہ میں مذکورہ نسبت ضروری نہیں بلکہ اس کے خلاف بھی ممکن ہے جب تک ذات موضوع وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف ہے۔ جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالفعل مادام کاتباً لا بالضرورۃ أی لاشئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالامکان العام حین ھو کاتبٌ اس قضیہ میں لا بالضرورۃ کا مطلب یہ ہے کہ کاتب کا وصف کتابت کے ساتھ متصف ہوتے ہوئے اس کیلئے تحرک الاصابع ضروری نہیں بلکہ اس کے خلاف (عدم تحرک الاصابع) بھی ممکن ہے جب تک کاتب وصف کتابت کے ساتھ متصف ہے اور لاضرورۃ وصفی سے حینیہ ممکنہ مراد ہوتا ہے اور حینیہ ممکنہ کی تعریف یہ ہے کہ وہ موجبہ بسیطہ جس میں نسبت کے جانب مخالف سے ضرورۃ کا سلب کیا گیا ہو جب تک ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہو۔

(۳) لادوام ذاتی: لادوام ذاتی کا معنی یہ ہے کہ اس کے ماقبل قضیہ میں مذکورہ نسبت دائمی نہیں جب تک ذات موضوع موجود ہے بلکہ قضیہ میں مذکورہ نسبت کی نقیض کسی وقت میں واقع ہوگی جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالفعل لادائما أی لاشئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل پس اس قضیہ میں لادائما کا مطلب یہ ہے کہ جب تک کاتب کا فرد موجود ہے اس کیلئے تحرک الأصابع دائمی نہیں ہے بلکہ کسی وقت اس کیلئے عدم تحرک الاصابع بھی ثابت ہوگا اور یہ بات آپ جان چکے ہیں کہ لادوام ذاتی سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

لادوامِ وصفی: لادوام وصفی کا معنی یہ ہے کہ اس کے ماقبل قضیہ میں مذکورہ نسبت دائمی نہیں جب تک ذاتِ موضوع وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف ہو بلکہ قضیہ میں مذکورہ نسبت کی نقیض بھی کسی وقت واقع ہو گی جب تک ذات موضوع وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف ہو جیسے کل کاتب متحرک الاصابع حین ھو کاتبٌ بالفعل لادائما أی لاشئ من الکاتب بمتحرک الاصابع حین ھو کاتبٌ بالفعل۔ اور لادوام وصفی سے حینیہ مطلقہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور حینیہ مطلقہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں ثبوت محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع بالفعل ہو جب تک ذات موضوع وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف ہو۔

قیود اربعہ کی نقائض

لاضرورۃ ذاتی کی نقیض ضرورۃ ذاتی ہے۔ لاضرورۃ وصفی کی نقیض ضرورۃ وصفی ہے لادوام ذاتی کی دوام

ذاتی ہے اور لا دوام وصفی کی نقیض دوام وصفی ہے۔

(۱) ضرورۃِ ذاتی: ضرورۃ ذاتی کا معنی یہ ہے کہ قضیہ میں مذکورہ نسبت ضروری ہے جب تک ذاتِ موضوع موجود ہے۔ ضرورۃ ذاتی ضروریہ مطلقہ میں پائی جاتی ہے۔

(۲) ضرورۃِ وصفی: ضرورۃِ وصفی کا معنی یہ ہے کہ قضیہ میں مذکورہ نسبت ضروری ہے جب تک ذات موضوع، وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف رہے اور ضرورۃ وصفی مشروطہ عامہ میں پائی جاتی ہے۔

(۳) دوامِ ذاتی: دوام ذاتی کا معنی یہ ہے کہ قضیہ میں مذکورہ نسبت دائمی ہے جب تک ذات موضوع موجود ہو اور دوام ذاتی، دائمہ مطلقہ میں پایا جاتا ہے۔

(۴) دوام وصفی: دوام وصفی کا معنی یہ ہے کہ قضیہ میں مذکورہ نسبت دائمی ہے جب تک ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف رہے اور دوام وصفی عرفیہ عامہ میں پایا جاتا ہے۔

ضرورۃ اور دوام کے مابین نسبت

ضرورۃ اور دوام کے مابین عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے ضرورۃ اَخص مطلق ہے اور دوام اَعم مطلق ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جہاں ضرورۃ پائی جائے وہاں دوام ضرور پایا جائے گا لیکن جہاں دوام پایا جائے وہاں ضرورۃ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے پس ضرورۃ کے ضمن میں دوام موجود ہے لیکن دوام کے ضمن میں ضرورۃ موجود نہیں۔

لا دوام کو ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ

ماتنؒ نے لا دوام کو ذاتی کی قید کے ساتھ مقید فرمایا تاکہ لا دوام وصفی سے احتراز ہو جائے کیونکہ مشروط عامہ اور عرفیہ عامہ کو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہے کیونکہ مشروطہ عامہ میں ضرورۃ وصفی پائی جاتی ہے۔ اور ضرورۃ وصفی کے ضمن میں دوام وصفی پایا جاتا ہے اور دوام وصفی اور لا دوام ذاتی کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے اسی طرح عرفیہ عامہ کو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہے کیونکہ عرفیہ عامہ میں دوام وصفی پایا جاتا ہے اور یہ بات معلوم ہوگئی کہ دوام وصفی اور لا دوام ذاتی کے درمیان تضاد نہیں ہے لیکن مشروطہ عامہ اور عرفیہ

عامہ کولا دوام وصفی کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ مشروطہ عامہ میں ضرورۃ وصفی کے ضمن میں دوام وصفی موجود ہے اور عرفیہ عامہ میں مستقلاً دوام وصفی موجود ہے اب اگر ان دونوں کو دوام وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے تو تضاد لازم آئے گا کیونکہ دوام وصفی اور لا دوام وصفی کے درمیان کھلا تضاد ہے۔

مرکبات کی ترکیب میں چوبیس احتمالات اور ان کا حکم

شارح نے منتشر انداز میں مرکبات کی ترکیب میں چوبیس احتمالات اور ان کا حکم بیان کیا ہے جن کا حاصل یہ ہے کہ قیود کل چار ہیں: (۱) لاضرورۃ ذاتی (۲) لاضرورۃ وصفی (۳) لا دوام ذاتی (۴) لا دوام وصفی۔

اور قضایا چھ ہیں: (۱) مشروطہ عامہ (۲) وقتیہ مطلقہ (۳) منتشرہ مطلقہ (۴) عرفیہ عامہ (۵) مطلقہ عامہ (۶) ممکنہ عامہ۔ ان چھ قضایا میں سے ہر ایک قضیہ کا چار قیود میں سے ہر ایک قید کے ساتھ اعتبار کرنے سے حاصل ہونے والے احتمالات چوبیس ہیں تین احتمالات غیر صحیح ہیں اور سات احتمالات صحیح معتبر ہیں اور چودہ احتمالات صحیح غیر معتبر ہیں معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مناطقہ نے اپنی کتابوں میں ان کا اعتبار کیا ہے اور غیر معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مناطقہ نے اپنی کتابوں میں ان کا اعتبار نہیں کیا ہے اس اجمال کے بعد ان چوبیس احتمالات کی تفصیل سمجھئے۔

تین احتمالات غیر صحیح ہیں

چوبیس احتمالات میں سے تین احتمالات جو غیر صحیح ہیں درج ذیل ہیں۔

پہلا احتمال: یہ ہے کہ مشروطہ عامہ کو لاضرورۃ وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے یہ غیر صحیح ہے کیونکہ مشروطہ عامہ میں ضرورۃ وصفی پائی جاتی ہے اب اگر اس کو لاضرورۃ وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے تو تضاد کی خرابی لازم آئے گی۔

دوسرا احتمال: یہ ہے کہ مشروطہ عامہ کو لا دوام وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے یہ غیر صحیح ہے کیونکہ مشروطہ عامہ میں ضرورۃ وصفی کے ضمن میں دوام وصفی پایا جاتا ہے پس اگر اس کو لا دوام وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے تو تضاد کی خرابی لازم آئیگی۔

تیسرا احتمال: یہ ہے کہ عرفیہ عامہ کو لا دوام وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے یہ بھی غیر صحیح ہے کیونکہ عرفیہ عامہ

میں دوام وصفی پایا جاتا ہے پس اس کو لا دوام وصفی کے ساتھ مقید کرنے سے تضاد کی خرابی لازم آئے گی۔

سات احتمالات صحیح معتبر ہیں

چوبیس احتمالات میں سے جو سات احتمالات صحیح معتبر ہیں وہ درج ذیل ہیں

پہلا احتمال: یہ ہے کہ مشروطہ عامہ کو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا جائے، یہ صحیح معتبر ہے، صحیح اس لیے کہ مشروطہ عامہ میں ضرورۃ وصفی پائی جاتی ہے پس اس کو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کرنے سے تضاد لازم نہیں آتا اور معتبر ہونے کا مطلب واضح ہے۔

دوسرا احتمال: یہ ہے کہ وقتیہ مطلقہ کو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا جائے۔

تیسرا احتمال: یہ ہے کہ منتشرہ مطلقہ کو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا جائے۔

چوتھا احتمال: یہ ہے کہ عرفیہ عامہ کو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا جائے۔

پانچواں احتمال: یہ ہے کہ مطلقہ عامہ کو لاضرورۃ ذاتی کے ساتھ مقید کیا جائے۔

چھٹا احتمال: یہ ہے کہ مطلقہ عامہ کو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا جائے۔

ساتواں احتمال: یہ ہے کہ ممکنہ عامہ کو لاضرورۃ ذاتی کے ساتھ مقید کیا جائے۔

مذکورہ سات احتمالات تضاد نہ ہونے کی وجہ سے صحیح ہیں اور مناطقہ کے ہاں معتبر ہیں۔

چودہ احتمالات صحیح غیر معتبر ہیں

چوبیس احتمالات میں سے چودہ احتمالات تضاد نہ ہونے کی وجہ سے صحیح ہیں لیکن مناطقہ کے ہاں معتبر نہیں ہیں، اور وہ چودہ احتمالات مندرجہ ذیل ہیں:

۱- مشروطہ عامہ کو لاضرورۃ ذاتی کے ساتھ مقید کیا جائے۔

۲- وقتیہ مطلقہ کو لاضرورۃ ذاتی کے ساتھ مقید کیا جائے۔

۳- وقتیہ مطلقہ کو لاضرورۃ وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے۔

۴- وقتیہ مطلقہ کو لا دوام وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے۔

۵- منتشرہ مطلقہ کو لاضرورۃ ذاتی کے ساتھ مقید کیا جائے۔

۶-منتشرہ مطلقہ کولاضرورۃ وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے۔
۷-منتشرہ مطلقہ کولادوام وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے۔
۸-عرفیہ عامہ کولاضرورۃ ذاتی کے ساتھ مقید کیا جائے۔
۹-عرفیہ عامہ کولاضرورۃ وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے۔
۱۰-مطلقہ عامہ کولاضرورۃ وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے۔
۱۱-مطلقہ عامہ کولادوام وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے۔
۱۲-ممکنہ عامہ کولاضرورۃ وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے۔
۱۳-ممکنہ عامہ کولادوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا جائے۔
۱۴-ممکنہ عامہ کولادوام وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے۔

کیا مرکبات کی ترکیبِ مذکورہ چوبیس احتمالات کے ساتھ منحصر ہے؟

شارح نے اپنی عبارت ''وینبغی ان یعلم ان الترکیب لاینحصر فیما اشرنا الیہ.....الخ'' کے ذریعہ فرمایا کہ جن چوبیس احتمالات کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے صرف ان ہی میں مرکبات کی ترکیب منحصر نہیں ہے بلکہ مذکورہ احتمالات کے علاوہ دیگر بہت ساری ترکیبات ممکن ہیں جن کا استخراج اس ذہین وفطین آدمی کیلئے مشکل نہیں جو مذکورہ احتمالات سمجھ چکا ہو۔

شارح نے ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کا تذکرہ کیوں نہیں کیا؟

شارح نے مذکورہ چوبیس احتمالات بیان کرتے ہوئے تمام بسائط کا تذکرہ فرمایا لیکن ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کا تذکرہ نہیں فرمایا اس کی وجہ یہ ہے کہ چھ بسائط کا متن میں ماتن نے تذکرہ فرمایا تھا لیکن ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کا تذکرہ نہیں فرمایا تھا اس وجہ سے شارح نے بھی ماتنؒ کی پیروی کرتے ہوئے ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کا تذکرہ نہیں فرمایا۔

مرکبات کی ترکیب میں مزید آٹھ احتمالات

ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ میں سے ہر ایک کا چار قیود میں سے ہر قید کے ساتھ اعتبار کرنے سے حاصل

ہونے والے احتمالات آٹھ ہیں۔

ان میں پانچ احتمالات تضاد ہونے کی وجہ سے غیر صحیح ہیں اور تین احتمالات تضاد نہ ہونے کی وجہ سے صحیح ہیں لیکن مناطقہ نے ان کا اعتبار نہیں کیا لہذا وہ غیر معتبر ہیں۔

پانچ احتمالات غیر صحیح ہیں

۱-ضروریہ مطلقہ لاضرورۃ ذاتی کے ساتھ مقید ہو۔

۲-ضروریہ مطلقہ لاضرورۃ وصفی کے ساتھ مقید ہو۔

۳-ضروریہ مطلقہ لادوام ذاتی کے ساتھ مقید ہو۔

۴-ضروریہ مطلقہ لادوام وصفی کے ساتھ مقید ہو۔

۵-دائمہ مطلقہ لادوام ذاتی کے ساتھ مقید ہو۔

تین احتمالات صحیح غیر معتبر ہیں

۱-دائمہ مطلقہ لاضرورۃ ذاتی کے ساتھ مقید ہو۔

۲-دائمہ مطلقہ لاضرورۃ وصفی کے ساتھ مقید ہو۔

۳-دائمہ مطلقہ لادوام وصفی کے ساتھ مقید ہو۔

مرکبات کی ترکیب میں کل احتمالات اور ان کا حکم

شارح نے مرکبات کی ترکیب میں چوبیس احتمالات بیان فرمائے تھے اور آٹھ احتمالات مزید بیان کئے گئے پس کل بتیس احتمالات ہو گئے، جن میں سے سات احتمالات صحیح معتبر ہیں اور آٹھ احتمالات غیر صحیح ہیں اور سترہ احتمالات صحیح غیر معتبر ہیں ان بتیس احتمالات کو ذہن نشین کرنے کیلئے ذیل میں ایک نقشہ پیش کیا جاتا ہے جس میں ''ص م'' سے صحیح معتبر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور ''ص غ'' سے صحیح غیر معتبر کی طرف اور ''غ ص'' سے غیر صحیح کی طرف اشاہ کیا گیا ہے۔

(نقشہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں)

نقشہ برائے احتمالات در ترکیب مرکبات

نمبرشمار	اسماء بسائط	۱ لاضرورۃ ذاتی	۲ لاضرورۃ وصفی	۳ لادوام ذاتی	۴ لا دوام وصفی
۱	ضروریہ مطلقہ	غ ص	غ ص	غ ص	غ ص
۲	مشروطہ عامہ	ص غ	غ ص	م	غ ص
۳	وقتیہ مطلقہ	ص غ	ص غ	ص م	ص غ
۴	منتشرہ مطلقہ	ص غ	ص غ	ص م	ص غ
۵	دائمہ مطلقہ	ص غ	ص غ	غ ص	ص غ
۶	عرفیہ عامہ	ص غ	ص غ	ص م	غ ص
۷	مطلقہ عامہ	ص م	ص غ	ص م	ص غ
۸	ممکنہ عامہ	ص م	ص غ	ص غ	ص غ

قولہ الوُجودِیّۃ اَللَّا دَائِمَۃُ هِیَ الْمُطْلَقَۃُ الْعَامَّۃُ الْمُقَیَّدَۃُ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِیُ نحوُ لَا شَیءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِمُتَنَفِّس بِالْفِعْلِ لَا دَائِمًا اَیْ کُلِ اِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالْفِعْلِ فهی مرکَّبۃٌ منْ مطلقَتَیْنِ عامَّتَینِ احدٰهمَا موجبۃٌ وَالْاُخرٰی سَالِبَۃٌ.

ترجمہ: وجودیہ لا دائمہ وہ مطلقہ عامہ ہی ہے جو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید ہو جیسے لاشئ من الانسان بمتنفس لا دائما یعنی (لا دائما مطلقہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ ہے) کل انسان متنفس بالفعل پس یہ دو مطلقہ عامہ سے مرکب ہے درانحالیکہ ان میں سے ایک موجبہ اور دوسرا سالبہ ہے۔

شرح

شارح کی غرض اس قول سے مرکبات میں سے چھ وجودیہ لا دائمہ کی تعریف مع مثال بیان کرنا ہے۔

وجودیہ لا دائمہ کی تعریف مع مثال

وجودیہ لا دائمہ وہ مطلقہ عامہ ہے جو لا دوام ذاتی کے ساتھ قید مقید ہو پس درحقیقت وجودیہ لا دائمہ ایسے دو مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے کہ ان سے ایک موجبہ اور دوسرا سالبہ ہوتا ہے۔

موجبہ کی مثال: کل انسان متنفس بالفعل لا دائما ای لا شئ من الانسان بمتنفس بالفعل

سالبہ کی مثال: لاشئ من الانسان بمتنفس بالفعل لا دائما ای کل انسان متنفس بالفعل.

وَقَدْ تُقَيَّدُ الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ بِاللَّا ضُرُوْرَةِ مِنَ الْجَانِبِ الْمُوَافِقِ اَيْضًا فَتُسَمّٰى الْمُمْكِنَةُ الْخَاصَّةُ

اور کبھی ممکنہ عامہ کو جانب موافق سے بھی لاضرورۃ کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے پس اس کا نام ممکنہ خاصہ رکھا جاتا ہے۔

متن کی تشریح

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں ممکنہ خاصہ کو بیان فرمایا ہے چنانچہ فرمایا کہ ممکنہ عامہ کو جانب موافق میں بھی لاضرورۃ کی قید کے ساتھ مقید کرنے سے ممکنہ خاصہ بن جاتا ہے۔

مزید تشریح مع مثال شرح میں ملاحظہ فرمائیں:

قوله اَيضاً كَمَا اَنَّهُ حُكِمَ فِي الْمُمْكِنَةِ الْعَامَّةِ بِاللَّا ضُرُوْرَةِ عَنِ الْجَانِبِ الْمُخَالِفِ فَقَدْ يُحْكَمُ بِاللَّاضُرُوْرَةِ عَنِ الْجَانِبِ الْمُوَافِقِ اَيْضاً فَتَصِيْرُ الْقَضِيَّةُ مُرَكَّبَةً مِنْ مُمْكِنَتَيْنِ عَامَّتَيْنِ ضُرُوْرَةَ اَنَّ سَلْبَ ضُرُوْرَةِ الجانبِ الْمُخَالِفِ هُوَ اِمْكَانُ اللَّطَرْفِ الْمُوَافِقِ وَ سَلْبَ الضُّرُوْرَةِ الطَّرْفِ الْمُوَافِقِ هُوَ اِمْكَانُ الطَّرْفِ الْمُقَابِلِ فَيَكُوْنُ الْحُكْمُ فِي الْقَضِيَّةِ بِاِمْكَانِ الطَّرْفِ الْمُوَافِقِ وَاِمْكَانُ الطَّرْفِ الْمُقَابِلِ نَحْوُ كُلِّ اِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْاِمْكَانِ الْخَاصِّ فَاِنَّ مَعْنَاهُ كُلُّ اِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْاِمْكَانِ الْعَامِّ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِكَاتِبٍ بِالْاِمْكَانِ الْعَامِّ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''باللا ضرورۃ من الجانب الموافق أیضا'' کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ممکنہ عامہ میں جانب مخالف سے ضرورۃ کے سلب کا حکم کیا جاتا ہے تو کبھی جانب موافق سے بھی ضرورۃ کے سلب کا حکم کیا جاتا ہے پس قضیہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہو جاتا ہے کیونکہ جانب مخالف کی ضرورت کا

سلب بعینہ جانب موافق کا ممکن ہونا ہے اور جانب موافق کی ضرورت کا سلب بعینہ جانب مخالف کا ممکن ہونا ہے۔

پس قضیہ میں جانب موافق کے امکان اور جانب مخالف کے امکان کا حکم ہوگا جیسے ''کل انسان کاتب بالامکان الخاص'' پس اس کا معنی یہ ہے کہ ''کل انسان کاتب بالامکان العام ولاشئی من الانسان بکاتب بالامکان العام''۔

شرح

شارح کی غرض اپنے اس قول سے مرکبات میں سے سات ممکنہ خاصہ کی تعریف مع مثال بیان کرنا ہے۔

سات ممکنہ خاصہ کی تعریف مع مثال

شارح نے ممکنہ خاصہ کی تعریف کرنے کے لئے یہ توضیح فرمائی ہے کہ بسائط میں آپ نے ممکنہ عامہ کی تعریف پڑھی ہے کہ اس میں جانب مخالف سے ضرورت کی نفی ہونی ہے اگر قضیہ موجبہ ممکنہ ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ سلب ضروری نہیں اور اگر قضیہ سالبہ ممکنہ ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ ایجاب ضروری نہیں اب فرمارہے ہیں کہ جس طرح ممکنہ عامہ میں جانب مخالف سے ضرورۃ کی نفی ہوتی ہے تو اسی طرح ممکنہ خاصہ میں جانب مخالف سے ضرورۃ کی نفی ہونے کے ساتھ ساتھ جانب موافق سے بھی ضرورۃ کی نفی ہوتی ہے اس طرح سے دونوں جانبوں سے ضرورۃ کی نفی ہو جائے گی پس جب جانب مخالف سے ضرورۃ کی نفی ہوگی تو جانب موافق کا امکان عام حاصل ہوگا اور جب جانب موافق سے ضرورۃ کی نفی ہوگی تو جانب مخالف کا امکان عام حاصل ہوگا معلوم ہوا کہ ممکنہ خاصہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوگا ایک ممکنہ عامہ موجبہ ہوگا اور دوسرا ممکنہ عامہ سالبہ ہوگا۔

موجبہ کی مثال: کل انسان کاتب بالامکان الخاص

اس کا معنی ہے: کل انسان کاتب بالامکان العام ولاشی ممن الانسان بکاتب بالامکان العام

سالبہ کی مثال: لاشی ممن الانسان بکاتب بالامکان الخاص

اس کا معنی ہے: لاشی ممن الانسان بکاتب بالمکان العام وکل انسان کاتب بالامکان العام

وَهٰذِهٖ مُرَكَّبَاتٌ لِاَنَّ اللَّادَوَام اِشَارَةٌ اِلٰى مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ وَ اللَّا ضَرُوْرَةِ اِلٰى مُمْكِنَةٍ عَامَّةٍ مُخَالِفَتَى الْكَيْفِيَّةِ وَ مُوَافِقَتِىِ الْكَمِيَّةِ لِمَا قُيِّدَ بِهِمَا

اور یہ (مذکورہ سات قضایا) مرکبات ہیں کیونکہ لا دوام مطلقہ عامہ کی طرف اور لاضرورۃ ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہے درآنحالیکہ (یہ مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ) اس قضیہ کے کیفیت میں مخالف ہوں اور کمیت میں موافق ہوں جو لا دوام اور لاضرورۃ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔

متن کی تشریح

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں تین باتیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) مذکورہ سات قضایا مرکبات ہیں (۲) مرکبات کی ترکیب کی وجہ (۳) مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ کی کیفی اور کمی حالت کا بیان۔

مذکورہ سات قضایا مرکبات ہیں

ماتن نے فرمایا کہ مذکورہ سات قضایا (۱) مشروطہ خاصہ (۲) عرفیہ خاصہ (۳) وقتیہ (۴) منتشرہ (۵) وجودیہ لاضرورۃ (۶) وجودیہ لادائمہ (۷) ممکنہ خاصہ موجہات مرکبات ہیں۔

مرکبات کی ترکیب کی وجہ

ماتنؒ نے عبارت ''لان اللا دوام اشارۃ الیٰ مطلقۃ عامۃ واللا ضرورۃ الیٰ ممکنۃ عامۃ'' میں مرکبات کی ترکیب کی یہ وجہ بیان فرمائی ہے کہ مرکبات، بسائط کو لا دوام اور لاضرورۃ کے ساتھ مقید کرنے سے حاصل ہوتے ہیں کیونکہ لا دوام مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے اور لاضرورۃ ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ ماقبل میں تفصیل سے گزر چکا۔

مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ کی کیفی اور کمی حالت کا بیان

ماتنؒ نے فرمایا کہ لا دوام سے نکلنے والا قضیہ یعنی مطلقہ عامہ اور لاضرورۃ سے نکلنے والا قضیہ یعنی ممکنہ

عامہ کیفیت یعنی ایجاب وسلب میں اصل قضیہ کے مخالف ہوگا اور کمیت یعنی کلیت اور جزئیت میں موافق ہوگا جیسا کہ اس کی متعدد مثالیں ماقبل میں گزری ہیں۔

قَوْلُهٗ وَهٰذِهٖ مُرَكَّبَات اَیْ هٰذِهِ الْقَضَايَا السَّبْعُ الْمذكورةُ وِهِیَ الْمَشْرُوْطَةُ الْخَاصَّةُ وَالْعُرْفِيَّةُ الْخَاصَّةُ وَالْوَقْتِيَّةُ وَالْمُنْتَشِرَةُ وَالْوُجُوْدِيَّةُ اللَّا ضَرُوْرِيَّةُ وَالْوُجُوْدِيَّةُ اللَّادَائِمَةُ وَالْمُمْكِنَةُ الْخَاصَّةُ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''ھذا مرکبات'' سے مراد یہ سات مذکورہ قضایا ہیں اور وہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ اور وقتیہ اور منتشرہ اور وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمہ اور ممکنہ خاصہ ہیں۔

شرح

شارح کی غرض مذکورہ قول سے دو اُمور کا بیان ہے۔(۱) ھذا کا مشارالیہ کیا ہے؟(۲) سات قضایا کون سے ہیں؟

ھذا کا مشارالیہ کیا ہے؟

شارح نے ''القضایا السبع المذکورۃ'' کہہ کر اشارہ فرمادیا کہ ھذا کا مشارالیہ وہ سات قضایا ہیں جو ماقبل میں مذکور ہوئے۔

سات قضایا کون سے ہیں؟

سات قضایا مندرجہ ذیل ہیں۔(۱) مشروطہ خاصہ (۲) عرفیہ خاصہ (۳) وقتیہ (۴) منتشرہ (۵) وجودیہ لاضرورۃ (۶) وجودیہ لادائمہ (۷) ممکنہ خاصہ۔

قَوْلُهٗ مَخَالِفَتِي الْكَيْفِيَّةِ أَیْ فِی الْاِیْجَابِ وَالسَّلْبِ قَدْ مَرَّ بَيَانُ ذٰلِكَ فِی بَيَانِ مَعْنٰی اللَّادَوَامِ وَاللَّا ضَرُوْرَةِ وَ اَمَّا الْمُوَافِقَةُ فِی الْكَمِيَّةِ اَیِ الْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ فَلِاَنَّ الْمَوْضُوْعَ فِی الْقَضِيَّةِ الْمُرَكَّبَةِ وَاحِدٌ قَدْ حُكِمَ عَلَيْهِ بِحُكْمَيْنِ

مُخْتَلِفَيْنِ بِالْإِيْجَابِ وَالسَّلْبِ فَإِنْ كَانَ فِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ عَلٰى كُلِّ اَفْرَادِ كَانَ فِي الْجُزْءِ الثَّانِيْ اَيْضًا عَلٰى كُلِّهَا وَإِنْ كَانَ عَلٰى بَعْضِ الْاَفْرَادِ فِي الْاَوَّلِ فَكَذَا فِي الثَّانِيْ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''مخالفتی الکیفیۃ'' سے مراد ایجاب وسلب میں مخالفت ہے اور اس کا بیان لا دوام اور لاضرورۃ کے معنی کے بیان میں گزر چکا اور کمیت میں موافقت سے مراد کلی اور جزئی ہونے میں موافقت ہے کیونکہ قضیہ مرکبہ میں موضوع ایک ہی چیز ہے جس پر ایسے دو حکم لگائے گئے ہیں جو ایجاب وسلب میں مختلف ہیں پس اگر قضیہ مرکبہ کے پہلے جزء میں موضوع کے کل افراد پر حکم ہو تو دوسرے جزء میں بھی کل افراد پر حکم ہوگا اور اگر پہلے جزء میں موضوع کے بعض افراد پر حکم ہو تو دوسرے جزء میں بھی موضوع کے بعض افراد پر حکم ہوگا۔

شرح

مذکورہ قول سے شارح کی غرض تین چیزوں کا بیان ہے:

(۱) مخالفت فی الکیفیۃ سے کیا مراد ہے؟ (۲) موافقت فی الکمیۃ سے کیا مراد ہے؟

(۳) موافقت فی الکمیۃ کی وجہ کیا ہے؟

مخالفت فی الکیفیۃ سے کیا مراد ہے؟

مخالفت فی الکیفیۃ سے مراد یہ ہے کہ لا دوام سے نکلنے والا قضیہ یعنی مطلقہ عامہ اور لاضرورۃ سے نکلنے والا قضیہ یعنی ممکنہ عامہ کیفیت یعنی ایجاب وسلب میں اصل قضیہ کا مخالف ہو جیسا کہ اس کی تفصیل لا دوام اور لاضرورۃ کے معنی کے بیان میں گزر چکی۔

موافقت فی الکمیۃ سے کیا مراد ہے؟

موافقت فی الکیفیۃ سے مراد یہ ہے کہ لا دوام سے نکلنے والا قضیہ یعنی مطلقہ عامہ اور لاضرورۃ سے نکلنے والا قضیہ یعنی ممکنہ عامہ کمیت یعنی کلیت اور جزئیت میں اصل قضیہ کے موافق ہو۔

موافقت فی الکمیۃ کی وجہ کیا ہے؟

موافقت فی الکیفیۃ کی وجہ یہ ہے کہ قضیہ مرکبہ میں دونوں قضیوں کا موضوع ایک ہی ہوتا ہے یعنی لا دوام اور لاضرورۃ سے جو قضیہ ہوتا ہے اس کا موضوع اور ان دونوں قیدوں کے بعد جو قضیہ نکلتا ہے اس کا موضوع علیحدہ علیحدہ نہیں بلکہ دونوں کا موضوع ایک ہی ہوتا ہے جس پر ایجاب وسلب کا حکم لگایا جاتا ہے اسلئے اگر قضیہ مرکبہ کے پہلے جزء میں حکم موضوع کے تمام افراد پر ہوتو دوسرے قضیہ میں بھی حکم موضوع کے تمام افراد پر ہوگا اور اگر پہلے جزء میں حکم موضوع کے بعض افراد پر ہوتو دوسرے جزء میں بھی حکم موضوع کے بعض افراد پر ہوگا۔

قولہ لماقید بھما أیِ الْقَضِیَّۃُ الَّتِیْ قُیِّدَتْ بِھِمَا أیْ بِاللَّادَوَامِ وَاللَّاضُرُوْرَۃِ یَعْنِی اَصْلُ الْقَضِیَّۃِ.

ترجمہ: ماتنؒ کا قول ''ماقید بھما'' میں ما موصولہ سے مراد وہ قضیہ ہے جو ان دونوں یعنی لا دوام اور لاضرورۃ کے ساتھ مقید کیا جائے یعنی اصل قضیہ مراد ہے۔

شرح

مذکورہ قول سے شارح کی غرض تین امور کا بیان ہے:

(۱) ما موصولہ کا مصداق کیا ہے؟ (۲) ھما ضمیر تثنیہ کا مرجع کیا ہے؟ (۳) قضیہ کا مصداق کیا ہے؟

ما موصولہ کا مصداق کیا ہے؟

شارح نے ''القضیۃ التی قیدت بھما'' کہہ کر بیان فرمایا کہ ما موصولہ کا مصداق وہ قضیہ ہے جو لا دوام اور لاضرورۃ کے ساتھ مقید کیا جائے اور ''قید'' صیغہ مذکر لایا گیا کیونکہ ضمیر مرفوع ''ھو'' کا مرجع ما موصولہ ہے جو لفظاً مذکر ہے۔

ھما ضمیر تثنیہ کا مرجع کیا ہے؟

شارح نے ''ای باللا دوام واللا ضرورۃ'' کہہ کر اشارہ فرمایا کہ بھما میں ھما ضمیر تثنیہ کا مرجع

لا دوام اور لاضرورۃ ہے۔

قضیہ کا مصداق کیا ہے؟

شارح نے ''یعنی اصل القضیۃ'' کہہ کر اشارہ فرمایا کہ قضیہ کا مصداق اصل قضیہ یعنی قضیہ مرکبہ کا پہلا جزء ہے جس کو لا دوام یا لاضرورۃ کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے۔

فَصْلٌ: اَلشَّرْطِيَّةُ مُتَّصِلَةٌ اِنْ حُكِمَ فِيْهَا بِثُبُوْتِ نِسْبَةٍ عَلٰى تَقْدِيْرِ اُخْرٰى اَوْ نَفْيِهَا لُزُوْمِيَّةٌ اِنْ كَانَ ذٰلِكَ بِعَلَاقَةٍ وَ اِلَّا فَاتِّفَاقِيَّةٌ وَ مُنْفَصِلَةٌ اِنْ حُكِمَ فِيْهَا بِتَنَافِي النِّسْبَتَيْنِ اَوْ لَا تَنَافِيْهِمَا صِدْقًا وَ كِذْبًا مَعًا وَهِيَ الْحَقِيْقِيَّةُ اَوْ صِدْقًا فَقَطْ فَمَانِعَةُ الْجَمْعِ اَوْ كِذْبًا فَقَطْ فَمَانِعَةُ الْخُلُوِّ

قضیہ شرطیہ متصلہ ہے اگر اس میں ایک نسبت کے ثبوت کا دوسری نسبت کی تقدیر پر ثابت ہونے یا منفی ہونے کا حکم کیا جائے (قضیہ شرطیہ متصلہ) لزومیہ ہے اگر یہ (ثبوت یا نفی) علاقے کے ساتھ ہو ورنہ (یعنی اگر ثبوت یا نفی علاقے کے ساتھ نہ ہو) اتفاقیہ ہے۔ اور (قضیہ شرطیہ) منفصلہ ہے اگر اس میں دو نسبتوں کے درمیان منافات یا عدم منافات کا حکم صدق اور کذب دونوں میں ہو اور یہی حقیقیہ ہے یا فقط صدق میں ہو تو مانعۃ الجمع ہے یا فقط کذب میں ہو تو مانعۃ الخلو ہے۔

متن کی تشریح

فصل: قضیہ شرطیہ کا بیان

ماتنؒ نے ''فصل فی التصدیقات'' میں قضیہ کی دو قسمیں بیان فرمائی تھیں: (۱) حملیہ (۲) شرطیہ پھر حملیہ کی تعریف اور اقسام ذکر فرمائی اسی کے ذیل میں موجہات بھی آ گئے اب اس فصل میں قضیہ کی دوسری قسم شرطیہ کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔

ماتنؒ نے اس فصل میں قضیہ شرطیہ سے بحث کرتے ہوئے کل چھ تقسیمات بیان فرمائی ہیں:

(۱) قضیہ شرطیہ کی اقسام (۲) شرطیہ متصلہ کی اقسام (۳) شرطیہ منفصلہ کی اقسام (۴) منفصلہ کی اقسام کی تقسیم (۵) مقدم کے احوال کے اعتبار سے قضیہ شرطیہ کی اقسام (۶) دو طرف (مقدم وتالی) کے اعتبار سے قضیہ شرطیہ کی اقسام۔

متن کی مذکورہ عبارت میں پہلی تین تقسیمات کا بیان ہے لیکن ان کو علیٰ وجہ البصیرۃ سمجھنے کیلئے قضیہ شرطیہ کی تعریف پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

قضیہ شرطیہ کی تعریف

ماتنؒ نے قضیہ حملیہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا تھا ''ان حکم فیھا بثبوت الشئ للشی اُونفیہ عنہ فحملیۃ والافشرطیۃ'' یعنی اگر قضیہ میں ثبوت الشئ للشی یا نفی الشئ کا حکم ہو تو حملیہ ہے ورنہ شرطیہ ہے۔

لہذا مطلق شرطیہ کی تعریف یوں ہوگی: شرطیہ وہ قضیہ ہے جس میں ثبوت الشئ للشی یا نفی الشئ عن الشئ کا حکم نہ ہو بعض حضرات نے شرطیہ کی تعریف یوں کی ہے کہ شرطیہ وہ قضیہ ہے جو دو قضیوں کی طرف منحل ہو اور منحل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر شرطیہ سے اُدواتِ شرط حذف کر دئے جائیں تو دو قضیہ حملیہ نکلیں جیسے ان کانت الشّمس طالعۃ فالنھار موجودٌ سے ادواتِ شرط یعنی ان کانت اور فاء کو حذف کر دیں تو دو قضیہ حملیہ باقی رہتے ہیں یعنی (۱) الشّمس طالعۃ اور (۲) النھار موجودٌ۔

پہلی تقسیم: قضیہ شرطیہ کی اقسام

ماتن نے عبارت ''الشرطیۃ متصلۃ ان حکم فیھا بثبوت نسبۃ علی تقدیر اخری اونفیھا ومنفصلۃ ان حکم فیھا بتنافی النسبتین اولا تنافیھما'' میں پہلی تقسیم بیان فرمائی ہے اور اس پہلی تقسیم میں قضیہ شرطیہ کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) شرطیہ متصلہ (۲) شرطیہ منفصلہ

(۱) شرطیہ متصلہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں ایک نسبت کی تقدیر پر دوسری نسبت کے ثبوت یا نفی کا حکم ہو اگر ثبوت ضرورۃ کا حکم ہو تو متصلہ موجبہ ہے اور اگر نفی کا حکم ہو تو متصلہ سالبہ ہے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ متصلہ وہ شرطیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان اتصال یا عدم اتصال کا حکم ہو۔

متصلہ موجبہ کی مثال: ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود اور
متصلہ سالبہ کی مثال: لیس البتۃ ان کانت الشمس طالعۃ فاللیل موجود۔

(۲) **شرطیہ منفصلہ**: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں دونسبتوں کے درمیان منافات یا عدم منافات کا حکم ہو اگر منافات کا حکم ہو تو منفصلہ موجبہ ہے اور اگر عدم منافاۃ کا حکم ہو تو منفصلہ سالبہ ہے۔

منفصلہ موجبہ کی مثال: ھذا العدد اما زوج او فرد اور
منفصلہ سالبہ کی مثال: لیس البتۃ اما ان یکون ھذا الانسان اسود او کاتبا

دوسری تقسیم: شرطیہ متصلہ کی اقسام

ماتنؒ نے عبارت ''ان کان ذلک بعلاقۃ والا فاتفاقیۃ'' میں دوسری تقسیم بیان فرمائی ہے اور اس دوسری تقسیم میں شرطیہ متصلہ کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں (۱) متصلہ لزومیہ (۲) متصلہ اتفاقیہ۔

(۱) **متصلہ لزومیہ**: وہ متصلہ ہے جس میں دونسبتوں کے درمیان اتصال یا عدم اتصال کا حکم کسی علاقہ کی وجہ سے ہو پس اگر اتصال کا حکم کسی علاقہ کی وجہ سے ہو تو متصلہ لزومیہ موجبہ ہے اور اگر عدم اتصال کا حکم کسی علاقہ کی وجہ سے ہو یا علاقہ ہی نہ ہو تو متصلہ لزومیہ سالبہ ہے۔

لزومیہ موجبہ کی مثال: '' کلما کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود'' اور لزومیہ سالبہ جس میں عدم اتصال کا حکم کسی علاقے کی وجہ سے ہو اس کی مثال: ''لیس البتۃ کلما کانت الشمس طالعۃ فاللیل موجود'' اور لزومیہ سالبہ جس میں عدم اتصال کا حکم ہو لیکن علاقہ نہ ہو اس کی مثال ''لیس البتۃ کلما کان الانسان ناطقا کان الحمار ناھقا''۔

(۲) **متصلہ اتفاقیہ**: وہ متصلہ ہے جس میں دونسبتوں کے درمیان اتصال یا عدم اتصال کا حکم کسی علاقہ کی وجہ سے نہ ہو پس اگر اتصال کا حکم علاقہ کی وجہ سے نہ ہو تو متصلہ اتفاقیہ موجبہ ہے اور اگر عدم اتصال کا حکم کسی علاقہ کی وجہ سے نہ ہو تو متصلہ اتفاقیہ سالبہ ہے۔

اتفاقیہ موجبہ کی مثال: کلما کان الانسان ناطقا کان الحمار ناھقا۔
اتفاقیہ سالبہ کی مثال: لیس کلما کان الانسان ناطقا کان الفرس صاھلا

تیسری تقسیم: شرطیہ منفصلہ کی اقسام

ماتنؒ نے عبارت ''ان حکم فیھا بتنافی النسبتین اولا تنافیھما صدقا وکذبا معا وھی الحقیقۃ اوصدقا فقط فمانعۃ الجمع اوکذبا فقط فمانعۃ الخلو'' میں تیسری تقسیم بیان فرمائی ہے اور اس تقسیم میں شرطیہ منفصلہ کی تین اقسام بیان فرمائی ہیں (۱) منفصلہ حقیقیہ (۲) منفصلہ مانعۃ الجمع (۳) منفصلہ مانعۃ الخلو۔

(۱) **منفصلہ حقیقیہ**: وہ منفصلہ ہے جس میں دونسبتوں کے درمیان منافاۃ یا عدم منافاۃ کا حکم صدقا وکذبا ایک ساتھ ہو صدقا وکذبا معا کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتیں نہ تو ایک ساتھ ثابت ہوسکیں اور نہ ہی ایک ساتھ اُٹھ سکیں یعنی نہ تو دونوں نسبتیں سچی ہوسکیں اور نہ ہی جھوٹی ہوسکیں اگر ایک نسبت سچی ہو یعنی ثابت ہو تو دوسری نسبت ضرور جھوٹی یعنی غیر ثابت ہو اور اگر ایک نسبت جھوٹی یعنی غیر ثابت ہو تو دوسری نسبت ضرور سچی یعنی ثابت ہو پس اگر منافاۃ کا حکم صدقا وکذبا ایک ساتھ ہو تو منفصلہ حقیقیہ موجبہ ہے اور اگر عدم منافاۃ کا حکم صدقا وکذبا ایک ساتھ ہو تو منفصلہ حقیقیہ سالبہ ہے۔

حقیقیہ موجبہ کی مثال: ھذا العدد اما زوج اوفرد

اب اس مثال میں دیکھیں کہ عدد ایک یا زوج ہوگا یا فرد ہوگا یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی عدد زوج بھی ہو اور فرد بھی ہو اور یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی عدد زوج بھی نہ ہو اور فرد بھی نہ ہو بلکہ یا تو زوج ہوگا یا فرد ہوگا۔

حقیقیہ سالبہ کی مثال: لیس ھذا العدد اما زوج او منقسم بمتساویین

منفصلہ مانعۃ الجمع: منفصلہ مانعۃ الجمع وہ منفصلہ ہے جس میں منافاۃ یا عدم منافاۃ کا حکم صرف صدقاً ہو اور صرف صدقاً کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ ثابت نہ ہوسکیں ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ اُٹھ جائیں اور مانعۃ الجمع یہی ہے کہ دونوں نسبتوں میں جمع ممنوع ہے پس اگر منافاۃ کا حکم صرف صدقا ہو تو مانعۃ الجمع موجبہ ہے اور اگر عدم منافاۃ کا حکم صرف صدقا ہو تو یہ مانعۃ الجمع سالبہ ہے۔

مانعۃ الجمع موجبہ کی مثال: ھذا الشی اما ان یکون شجرا واما ان یکون حجرا

اب اس مثال میں دیکھیں اگر ہم کسی چیز کی طرف اشارہ کرکے یوں کہیں ھذا الشیٔ اما شجر او حجر تو یہ

نہیں ہوسکتا کہ وہ شجر بھی ہو اور حجر بھی ہو ہاں! یہ ہوسکتا ہے کہ وہ نہ شجر ہو اور نہ حجر ہو بلکہ کوئی تیسری چیز مثلاً انسان ہو۔

مانعۃ الجمع سالبہ کی مثال: لیس ھذا الانسان اما حیوانا اُواَسود۔

(۳) منفصلہ مانعۃ الخلو: منفصلہ مانعۃ الخلو وہ منفصلہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان منافاۃ یا عدم منافاۃ کا حکم صرف کذباً ہو اور صرف کذباً کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ اُٹھ نہ سکیں ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ دونو نسبتیں ایک ساتھ ثابت ہوسکیں اور مانعۃ الخلو یہی ہے کہ دونوں نسبتوں کا ایک ساتھ اُٹھ جانا ممنوع ہے۔

پس اگر منافاۃ کا حکم صرف کذباً ہو تو مانعۃ الخلو موجبہ ہے اور اگر عدم منافاۃ کا حکم صرف کذباً ہو تو مانعۃ الخلو سالبہ ہے۔ مانعۃ الخلو موجبہ کی مثال: اما اَن یکون زید فی البحر واما ان لایغرق

اب اس مثال میں دیکھیں کہ یہ نہیں ہوسکتا کہ دونوں نسبتوں کا رفع ہو جائے بایں طور کہ زید سمندر میں بھی نہ ہو اور غرق بھی ہو جائے ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ دونوں نسبتیں جمع ہو جائیں بایں طور کہ زید سمندر میں بھی ہو اور غرق بھی نہ ہو بلکہ کشتی میں ہو یا تیر رہا ہو۔ مانعۃ الخلو سالبہ کی مثال: لیس ھذا الشئی اما شجراً اوحجراً۔

قولہ علی تقدیر اُخری سواءٌ کانتِ النسبتانِ ثبوتیتینِ او سلبیَّتینِ اَوْ مختلفَتینِ فقولُنا کلَّمَا لَمْ یَکُنْ زَیْدٌ حیوانًا لم یکن انسانًا متصلۃٌ موجبۃٌ فَالمُتَّصِلۃُ مَا حکِمَ فِیْھَا بِاتِّصَال النِّسْبَتَیْنِ وَالسَّالِبَۃُ مَا حکِمَ فِیْھَا بِسَلْبِ اِتِّصَالِھِمَا نَحْوُ لَیْسَ اَلْبَتَّۃَ کُلَّمَا کَانتِ الشَّمْسُ طَالعۃً کَانتِ اللَّیلُ مَوْجُوْدَۃٌ وَ کَذٰلِکَ اللُّزومیَّۃُ المُوْجِبَۃُ مَاحکِمَ فِیْھَا بِالِاتِّصَال بِعَلَاقَۃٍ وَالسَّالِبَۃُ مَا حُکِمَ فِیْھَا بِاَنَّہٗ لَیْسَ ھُنَاکَ اِتِّصَالُ بِعَلَاقَۃٍ سَوَاءٌ لَمْ یَکُنْ ھُنَاکَ اِتِّصَالُ اَوْ کَانَ لٰکِنْ لَا بِعَلَاقَۃٍ وَ اِمَّا الِاتِّفَاقِیَّۃُ فَھِیَ مَاحُکِمَ فِیْھَا بِمُجَرَّدِ الِاتِّصَالِ اَوْ نَفْیِہٖ مِنْ غَیْرِ اَنْ یَّکُوْنَ ذٰلِکَ مُسْتَنَدًا اِلَی الْعَلَاقَۃِ نَحْوُ کُلَّمَا کَانَ الْاِنْسَانُ نَاطِقًا فَالْحِمَارُ نَاھِقٌ وَلَیْسَ کُلَّمَا کَانَ الْاِنْسَانُ نَاطِقًا کَانَ الْفَرَسُ نَاھِقًا.

ترجمہ: خواہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں یا سلبی ہوں یا مختلف ہوں (یعنی ایک ثبوتی ہو اور دوسری سلبی ہو) پس ہمارا قول کلما لم یکن زید حیوانا لم یکن انسانا متصلہ موجبہ ہے پس متصلہ وہ شرطیہ ہے جس میں دونسبتوں کے اتصال کا حکم ہو اور متصلہ سالبہ وہ شرطیہ ہے جس میں اتصال کے سلب کا حکم ہو جیسے لیس البتۃ کلما کانت الشمس طالعۃ کانت اللیل موجودۃ اور اسی طرح لزومیہ موجبہ وہ متصلہ ہے جس میں اتصال کا حکم علاقہ کی وجہ سے کیا گیا ہو اور لزومیہ سالبہ وہ متصلہ ہے جس میں حکم یہ کیا گیا ہو کہ اس میں اتصال علاقہ کی وجہ سے نہیں ہے خواہ اس میں اتصال ہی نہ ہو یا اتصال ہو لیکن علاقہ کی وجہ سے نہ ہو اور رہا متصلہ اتفاقیہ پس وہ قضیہ ہے جس میں فقط اتصال یا اتصال کی نفی کا حکم ہو علاقہ کی طرف منسوب ہوئے بغیر جیسے کلما کان الانسان ناطقا فالحمار ناھق (موجبہ کی مثال ہے) پس کلما کان الانسان ناطقا کان الفرس ناھقا (سالبہ کی مثال ہے) پس غور کر لیجئے۔

شرح

مذکورہ قول سے شارح کی غرض پانچ اُمور کا بیان ہے:

(۱) دونسبتوں کے ثبوتی یا سلبی ہونے کے اعتبار سے شرطیہ متصلہ کی اقسام۔

(۲) متصلہ موجبہ وسالبہ کی تعریفات مع اُمثلہ۔

(۳) متصلہ لزومیہ موجبہ وسالبہ کی تعریفات مع اُمثلہ۔

(۴) متصلہ اتفاقیہ موجبہ وسالبہ کی تعریفات مع اُمثلہ۔

(۵) متصلہ کے لزومیہ اور اتفاقیہ میں انحصار پر اعتراض وجواب کی طرف اشارہ۔

متصلہ موجبہ وسالبہ، متصلہ لزومیہ موجبہ وسالبہ، متصلہ اتفاقیہ موجبہ کی تعریفات مع اُمثلہ کے متن کی تشریح میں گزر چکی ہیں لہذا باقی دو امور کی شرح ملاحظہ فرمائیں۔

دونسبتوں کے ثبوتی یا سلبی ہونے کے اعتبار سے شرطیہ متصلہ کی اقسام

دونسبتوں کے ثبوتی یا سلبی ہونے کے اعتبار سے شرطیہ متصلہ کی چار اقسام ہیں۔

(۱) متصلہ کی دونوں نسبتیں ثبوتیہ ہوں: ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجودٌ

(۲) متصلہ کی دونوں نسبتیں سلبیہ ہوں: ان لم تکن الشمس طالعۃ لم یکن النھار موجودا۔

(۳) متصلہ کی پہلی نسبت ثبوتیہ ہو اور دوسری سلبیہ ہو: ان کانت الشمس طالعۃ فلم تکن اللیل موجودۃ

(۴) متصلہ کی پہلی نسبت سلبیہ ہو اور دوسری ثبوتیہ ہو: ان لم تکن الشمس طالعۃ فاللیل موجودۃ۔

متصلہ کے لزومیہ اور اتفاقیہ میں انحصار پر اعتراض وجواب کی طرف اشارہ

شارح نے قول کے آخر میں ''فتدبر'' کے لفظ سے متصلہ کے لزومیہ اور اتفاقیہ میں انحصار پر اعتراض وجواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ درحقیقت شرطیہ متصلہ کی تین اقسام ہیں باین طور کہ اگر اس میں نسبتوں کے درمیان اتصال کا حکم باعتبار لزوم کے ہو تو وہ لزومیہ ہے اور اگر اتفاقاً ہو تو وہ اتفاقیہ ہے اور اگر باعتبار اطلاق کے ہو یعنی اس میں لزوم اور اتفاق متعین طور پر ملحوظ نہ ہوں بلکہ ان میں سے کوئی بھی قضیہ میں پایا جا سکتا ہو تو وہ مطلقہ ہے پس جب تین اقسام ثابت ہوئیں تو دو میں یعنی لزومیہ اور اتفاقیہ میں انحصار باطل ہو گیا۔

جواب: یہ ہے کہ مطلقہ کا علیحدہ سے تحقق نہیں ہوتا بلکہ ان دو قسموں یعنی لزومیہ اور اتفاقیہ میں سے کسی ایک کے ضمن میں تحقق ہوتا ہے پس متصلہ کا دو قسموں (۱) لزومیہ (۲) اتفاقیہ میں انحصار صحیح ہے۔

قولہ بعلاقۃ وَ هِیَ اَمْرٌ بِسَبَبِهٖ یَسْتَصْحِبُ الْمُقَدَّمُ التَّالِیَ کَعِلِّیَّةِ طُلُوْعِ الشَّمْسِ لِوُجُوْدِ النَّهَارِ فِی قَوْلِنَا کُلَّمَا کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ.

قولہ بتنافی النسبتین سَوَاءٌ کَانَتِ النِّسْبَتَانِ ثُبُوْتِیَتَیْنِ اَوْ سَلْبِیَتَیْنِ او مختلفتین فَاِنْ کَانَ الْحُکْمُ فِیْهَا بتنافیهما فَهِیَ مُنْفَصِلَةٌ مُوْجِبَةٌ وَاِنْ کَانَ بِسَلْبِ تَنَافِیْهِمَا فَهِیَ مُنْفَصِلَةٌ سَالِبَةٌ.

ترجمہ: علاقہ وہ امر ہے جس کی وجہ سے مقدم تالی کا مصاحب ہو جائے (یعنی مقدم کے پائے جانے کی صورت میں تالی کا پایا جانا ضروری ہو) جیسے ہمارے قول کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود میں طلوع شمس کا وجود نہار کیلئے علت ہونا علاقہ ہے۔

ماتن کے قول تنافی النسبتین (میں نسبتیں میں تعمیم ہے) خواہ دو نسبتیں ثبوتیہ ہوں یا سلبیہ ہوں یا مختلف ہوں (یعنی پہلی نسبت ثبوتیہ اور دوسری سلبیہ یا پہلی سلبیہ اور دوسری ثبوتیہ ہو) پس اگر منفصلہ

میں دونسبتوں کے درمیان منافاۃ کا حکم ہوتو وہ منفصلہ موجبہ ہے اور اگر منافاۃ کے سلب کا حکم ہوتو وہ منفصلہ سالبہ ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں دوقول مذکور ہیں۔

پہلے قول سے شارح کی غرض دواُمور کا بیان ہے:

(۱) علاقہ کی تعریف (۲) علاقہ کی صورتیں مع اُمثلہ۔

دوسرے قول سے بھی شارح کی غرض دواُمور کا بیان ہے:

(۱) دونسبتوں کے ثبوتی یا سلبی ہونے کے اعتبار سے منفصلہ کی اقسام

(۲) منفصلہ موجبہ وسالبہ کی تعریف۔

علاقہ کی تعریف

شارح نے علاقہ کی تعریف بیان فرمائی ''ھی اُمر بسببیتہ یستصحب المقدم التالی'' یعنی علاقہ وہ امر ہے جس کی وجہ سے مقدم تالی کا مصاحب ہو جائے اور اسے مستلزم ہو جائے۔ یعنی مقدم پائے جانے کی صورت میں تالی کا پایا جانا ضروری ہو۔

علاقہ کی صورتیں مع اُمثلہ

علاقہ کی چار صورتیں ہیں:

(۱) مقدم علت ہو اور تالی اس کا معلول ہو جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود۔ پس اس مثال میں طلوع شمس (مقدم) وجود نھار (تالی) کیلئے علت ہے۔

(۲) تالی علت ہو اور مقدم اس کا معلول ہو جیسے ان کان النھار موجوداً فالشمس طالعۃ پس اس مثال میں طلوع شمس (تالی) وجودِ نھار (مقدم) کیلئے علت ہے۔

(۳) مقدم اور تالی دونوں معلول ہوں اور کوئی تیسری چیز ان کیلئے علت ہو جیسے ان کان النھار موجوداً فالعالم مضیئ پس اس مثال میں وجود نھار (مقدم) اور اضاءۃِ عالم (تالی) دونوں معلول ہیں اور تیسری چیز یعنی طلوع شمس ان کیلئے علت ہے۔

مذکورہ بالا تین صورتوں میں پایا جانے والا علاقہ، علاقہ علیت کے نام کے ساتھ موسوم ہے۔

(۴) مقدم اور تالی کے درمیان تضایف کا علاقہ ہو یعنی مقدم اور تالی میں سے ہر ایک کا تصور دوسرے کے تصور پر موقوف ہو جیسے ان کان زیدٌ ابا لعمرو کان عمرو ابنا لہ پس اس مثال میں زید کے ابو کا تصور عمرو کے بنوۃ اور عمرو کے بنوۃ کا تصور زید کے ابوۃ کے تصور پر موقوف ہے۔

علاقہ کی اقسام

مذکورہ بالا بیان سے یہ بات عیاں ہوگئی کہ علاقہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) علاقہ علیت (۲) علاقہ تضایف۔

شارح نے پہلی قسم یعنی علاقہ علیت کی صرف پہلی صورت بیان فرمائی ہے۔

دو نسبتوں کے ثبوتی یا سلبی ہونے کے اعتبار سے متصلہ کی اقسام

جس طرح دو نسبتوں کے ثبوتی یا سلبی ہونے کے اعتبار سے متصلہ کی چار اقسام ہیں اسی طرح منفصلہ کی بھی چار اقسام ہیں۔

(۱) منفصلہ کی دونوں نسبتیں ثبوتیہ ہوں: جیسے ھذا العدد اما زوج او فرد۔

(۲) منفصلہ کی دونوں نسبتیں سلبیہ ہوں جیسے: ھذا الشیٔ اما لا شجر واما لا حجر

(۳) منفصلہ کی پہلی نسبت ثبوتیہ اور دوسری سلبیہ ہو: ھذا الشیٔ اما شجر او لا حجر

(۴) منفصلہ کی پہلی نسبت سلبیہ اور دوسری ثبوتیہ ہو: ھذا الشی اما لا شجر او حجر

منفصلہ موجبہ وسالبہ کی تعریف

منفصلہ موجبہ وسالبہ کی تعریف مع امثلہ متن کی تشریح میں گزر چکی وہاں ملاحظہ فرمائیں ''شرطیہ منفصلہ''

قولہ وھی الحقیقیۃ فَالْمُنْفَصِلَةُ الْحَقِيقِيَّةُ مَا حُكِمَ فِيهَا بِتَنَافِي النِّسْبَتَيْنِ فِي الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ نَحْوُ قَوْلِنَا إِمَّا أَنْ يَكُونَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا وَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ هٰذَا الْعَدَدُ فَرْدًا أَوْ حُكِمَ فِيهَا بِسَلْبِ تَنَافِي النِّسْبَتَيْنِ فِي الصِّدْقِ

وَالْكِذْبِ نَحْوُ قَوْلِنَا لَيْسَ أَلْبَتَّةَ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا أَوْمُنْقَسِمًا بِمُتَسَاوِيَيْنِ وَالْمُنْفَصِلَةُ الْمَانِعَةُ الْجَمْعِ مَا حُكِمَ فِيْهَا بِتَنَافِي النِّسْبَتَيْنِ أَوْ لَا تَنَافِيْهِمَا فِي الصِّدْقِ فَقَطْ نَحْوُ هٰذَا الشَّئُ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنُ شَجَراً وَ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ حَجَراً وَالْمُنْفَصِلَةُ الْمَانِعَةُ الْخُلُوِ مَاحُكِمَ فِيْهَا بِتَنَافِي النِّسْبَتَيْنِ أَوْ لَا تَنَافِيْهِمَا فِي الْكِذْبِ فَقَطْ نَحْوُ أَنْ يَّكُوْنَ زَيْدٌ فِي الْبَحْرِ وَ إِمَّا أَنْ لَّا يَغْرَقَ.

ترجمہ: منفصلہ حقیقیہ وہ منفصلہ ہے جس میں صدق اور کذب (دونوں اعتبار سے) دونسبتوں کے درمیان منافاۃ کا حکم کیا گیا ہو جیسے ہمارا قول ''اما ان یکون ھذا العدد زوجا و اما ان یکون ھذا العدد فردا'' یا اس میں (منفصلہ حقیقیہ میں) صدق اور کذب (دونوں اعتبار سے) دونسبتوں کے درمیان منافاۃ کے سلب کا حکم کیا گیا ہو جیسے ہمارا قول: ''لیس البتۃ اما ان یکون ھذا العدد زوجا او منقسما بمتساویین'' اور منفصلہ مانعۃ الجمع وہ منفصلہ ہے جس میں صرف صدق کے اعتبار سے دونسبتوں کے درمیان منافاۃ یا سلب منافاۃ کا حکم کیا گیا ہو جیسے: ھذا الشیٔ اما ان یکون شجرا واما ان یکون حجرا (منفصلہ مانعۃ الجمع موجبہ کی مثال ہے۔

اور منفصلہ مانعۃ الخلو وہ منفصلہ ہے جس میں صرف کذب کے اعتبار سے دونسبتوں کے درمیان منافاۃ یا سلب منافاۃ کا حکم کیا گیا ہو جیسے: ''اما ان یکون زید فی البحر واما ان لایغرق'' (منفصلہ مانعۃ الخلو موجبہ کی مثال ہے)

شرح

مذکورہ قول سے شارح کی غرض منفصلہ کی تین اقسام (۱) حقیقیہ (موجبہ وسالبہ) (۲) مانعۃ الجمع (موجبہ وسالبہ) (۳) منفصلہ مانعۃ الخلو (موجبہ وسالبہ) جس کی شرح متن کی تشریح میں گزر چکی ہے ملاحظہ فرمائیں ''شرطیہ منفصلہ کی اقسام''

قولہ أو صدقا فقط أَیْ لَا فِی الْكِذْبِ أَوْ مَعَ قَطْعِ النظرِ عَنِ الكذْبِ حَتّٰی

جَازَ أَنْ يَجْتَمِعَ النِّسْبَتَانِ فِي الْكِذْبِ وَأَنْ لَّا يَجْتَمِعَا وَ يقالُ للمعنىٰ الأَوَّلِ مَانِعَةُ الْجَمْعِ بِالْمَعْنَى الأَخَصِّ وَالثَّانِيْ مَانِعَةُ الْجَمْعِ بِالْمَعْنَى الأَعَمِّ.

قوله أو كِذبًا فقط أَيْ لَافِي الصَّدْقِ أَوْ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْهُ وَالأَوَّلُ مَانِعَةُ الْخُلُوِ بِالْمَعْنَى الأَخَصِّ وَالثَّانِيْ بِالْمَعْنَى الأَعَمِّ.

ترجمہ: صدقا فقط سے مراد ہے کہ کذب میں منافاۃ کا حکم نہیں یا کذب سے قطع نظر ہے یہاں تک کہ کذب میں دونسبتوں کا جمع ہونا اور جمع نہ ہونا جائز ہے اور پہلے معنی (صدقا فقط لافی الکذب) کو مانعۃ الجمع بالمعنی الاخص اور دوسرے معنیٰ (صدقا فقط مع قطع النظر من الکذب) کو مانعۃ الجمع بالمعنیٰ الاعم کہا جاتا ہے۔

کذبا فقط سے مراد یہ ہے کہ صدق میں منافاۃ کا حکم نہیں یا صدق سے قطع نظر ہے پہلا معنی مانعۃ الخلو بالمعنی الاخص ہے اور دوسرا معنیٰ مانعۃ الخلو بالمعنیٰ الاعم ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دو قول مذکور ہیں۔ پہلے قول سے شارح کی غرض مانعۃ الجمع کی دو تفسیروں کا بیان ہے دوسرے قول سے شارح کی غرض مانعۃ الخلو کی دو تفسیروں کا بیان ہے۔

مانعۃ الجمع کی دو تفسیریں

مانعۃ الجمع کی پہلی تفسیر کے اعتبار سے اس کا نام مانعۃ الجمع بالمعنی الاخص ہے اور دوسری تفسیر کے اعتبار سے مانعۃ الجمع بالمعنی الاعم ہے۔

۱- مانعۃ الجمع بالمعنی الاخص

شارح نے صدقا فقط ای لافی الکذب سے مانعۃ الجمع بالمعنی الاخص کا بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مانعۃ الجمع بالمعنی الاخص وہ مانعۃ الجمع ہے جس میں دونسبتوں کے درمیان منافاۃ یا عدم منافاۃ کا حکم فقط صدق میں ہو کذب میں نہ ہو۔

۲- مانعۃ الجمع بالمعنی الاعم

شارح نے ''مع قطع النظر عن الکذب'' سے مانعۃ الجمع بالمعنی الاعم کو بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مانعۃ الجمع بالمعنی الاعم وہ مانعۃ الجمع ہے، جس میں دونسبتوں کے درمیان منافاۃ یا سلبِ منافاۃ کا حکم صدق میں ہو اس سے قطع نظر کہ کذب میں ہو یا نہ ہو۔

مانعۃ الجمع بالمعنی الاخص اور مانعۃ الجمع بالمعنی الاعم کی وجہ تسمیہ

مانعۃ الجمع بالمعنی الاخص منفصلہ حقیقیہ کے ساتھ جمع نہیں ہوتا کیونکہ اس میں فقط منافاۃ صدق میں ہوتی ہے اور حقیقیہ میں صدق و کذب دونوں میں منافاۃ پایا جانا ضروری ہے اور مانعۃ الجمع بالمعنی الاعم منفصلہ حقیقیہ کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں صدق کے ساتھ ساتھ کذب میں بھی منافاۃ پائی جا سکتی ہے پس منفصلہ کے ساتھ اس صورت میں اجتماع ہوگا جبکہ اس میں منافاۃ صدق کے ساتھ کذب میں بھی ہو تو مانعۃ الجمع بالمعنی الاوّل (یعنی جس میں صرف منافاۃ میں صدق ہو کذب میں نہ ہو) اخص ہوا کیونکہ اس کے تحت مانعۃ الجمع بالمعنی الثانی (جس میں منافاۃ صدق میں ہو اس سے قطع نظر کہ اس میں منافاۃ کذب میں ہے یا نہیں) بھی پایا جاتا ہے اور مانعۃ الجمع بالمعنی الاعم، اعم ہے اور اس کے تحت اخص نہیں پایا جاتا۔

مانعۃ الخلو کی دو تفسیریں

شارح نے مانعۃ الخلو کی بھی دو تفسیریں بیان فرمائی ہیں:

پہلی تفسیر کے اعتبار سے مانعۃ الخلو کا نام مانعۃ الخلو بالمعنی الاخص ہے اور دوسری تفسیر کے اعتبار سے مانعۃ الخلو کا نام مانعۃ الخلو بالمعنی الاعم ہے۔

۱- مانعۃ الخلو بالمعنی الاخص

شارح نے ''کذبا فقط ای لا فی الصدق'' سے مانعۃ الخلو بالمعنی الاخص کو بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مانعۃ الخلو بالمعنی الاخص وہ مانعۃ الخلو ہے جس میں دونسبتوں کے درمیان منافاۃ یا عدم منافاۃ کا حکم فقط کذب میں ہو صدق میں نہ ہو۔

۲- مانعۃ الخلو بالمعنی الاعم

شارح نے ''اومع قطع النظر عنہ (ای عن الکذب)'' سے مانعۃ الخلو بالمعنی الاعم کو بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مانعۃ الخلو بالمعنی الاعم وہ مانعۃ الخلو ہے جس میں دونسبتوں کے درمیان منافاۃ یا عدم منافاۃ کا حکم کذب میں ہو اس سے قطع نظر کہ صدق میں ہو یا نہ ہو۔

مانعۃ الخلو بالمعنی الاخص اور مانعۃ الخلو بالمعنی الاعم کی وجہ تسمیہ

مانعۃ الخلو بالمعنی الاخص، منفصلہ حقیقیہ کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا کیونکہ مانعۃ الخلو بالمعنی الاخص میں منافاۃ فقط کذب میں ملحوظ ہے اور منفصلہ حقیقیہ میں صدق وکذب دونوں میں ملحوظ ہے اور مانعۃ الخلو بالمعنی الاعم، منفصلہ حقیقیہ کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے کیونکہ مانعۃ الخلو بالمعنی الاعم میں منافاۃ کذب کیساتھ صدق میں بھی ممکن ہے پس جس صورت میں منافاۃ کذب کے ساتھ صدق میں بھی ہوگی تو یہ منفصلہ حقیقیہ کے ساتھ جمع ہو جائے گا۔ تو مانعۃ الخلو بالمعنی الاول اخص ہوا اور مانعۃ الخلو بالمعنی الثانی اعم ہوا اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اعم تحت الاخص پایا جاتا ہے لیکن اخص تحت الاعم نہیں پایا جاتا۔



وَكُلٌّ مِنْهَا عِنَادِيَةٌ إِنْ كَانَ التَّنَافِي لِذَاتِي الْجُزْئَيْنِ وَ إِلَّا فَإِتِّفَاقِيَةٌ۔

اوران تینوں (۱-حقیقیہ،۲-مانعۃ الجمع،۳-مانعۃ الخلو) میں سے ہرایک عنادیہ ہے اگر منافاۃ دونوں جزؤں کی ذات کی وجہ سے ہو وگرنہ (یعنی اگر منافاۃ دونوں جزؤں کی ذات کی وجہ سے نہ ہو) اتفاقیہ ہے۔

متن کی تشریح

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں چوتھی تقسیم بیان فرمائی ہے، جس میں منفصلہ کی اقسام (حقیقیہ، مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو) کی تقسیم بیان فرمائی ہے۔

چوتھی تقسیم: منفصلہ کی اقسام

منفصلہ کی اقسام (حقیقیہ، مانعۃ الجمع، مانعۃ الخلو) میں سے ہرایک کی دوقسمیں ہیں:

۱-عنادیہ، ۲-اتفاقیہ

عنادیہ اور اتفاقیہ کی تعریف شرح میں ملاحظہ فرمائیں:

قَوْلُهُ لِذَاتِي الْجُزْئَيْنِ أَيْ إِنْ كَانَ الْمُنَافَاةُ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ أَيِ الْمُقَدَّمِ وَالتَّالِي مُنَافَاةً نَاشِيَةً عَنْ ذَاتَيْهِمَا فِيْ أَيِّ مَادَّةٍ تَحَقَّقَا كَالْمُنَافَاةِ بَيْنَ الزَّوْجِيَّةِ وَالْفَرْدِيَةِ لَا مِنْ خُصُوْصِ الْمَادَّةِ كَالْمُنَافَاةِ بَيْنَ السَّوَادِ وَالْكِتَابَةِ فِيْ إِنْسَانٍ يَكُوْنُ أَسْوَدَ وَ غَيْرَ كَاتِبٍ يَكُوْنُ كَاتِبًا وَغَيْرَ أَسْوَدَ فَالْمُنَافَاةُ بَيْنَ طَرَفَيْ هٰذِهِ الْمُنْفَصِلَةِ وَاقِعَةٌ لَا لِذَاتَيْهِمَا بَلْ بِحَسَبِ خُصُوْصِ الْمَادَّةِ إِذْ قَدْ يَجْتَمِعُ السَّوَادُ وَالْكِتَابَةُ فِي الصِّدْقِ أَوْ فِي الْكِذْبِ فِيْ مَادَّةٍ أُخْرٰى فَهٰذِهِ مُنْفَصِلَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ إِتِّفَاقِيَّةٌ وَتِلْكَ مُنْفَصِلَةٌ عِنَادِيَةٌ.

ترجمہ: ماتن کے قول: ''المنافاۃ لذاتی الجزئین'' سے مراد یہ ہے کہ اگر منفصلہ کے دونوں طرف یعنی مقدم اور تالی کے درمیان ایسی منافاۃ ہو جو ان دونوں کی ذات سے پیدا ہونے والی ہو، خواہ مقدم اور تالی کسی بھی مادہ میں پائے جائیں، جیسے وہ منافاۃ جو زوجیت (جفت ہونے) اور فردیت (طاق ہونے) میں متحقق ہے نہ کہ کسی خاص مادّۃ کی منافاۃ جیسے اس انسان میں جو اسود اور غیر کاتب ہو یا کاتب اور غیر اسود ہو، سواد اور کتابت کے درمیان منافاۃ ہے پس اس منفصلہ کے دونوں طرف جو منافاۃ ہے وہ مقدم اور تالی کی ذات کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ خاص مادۃ (انسان اسود وغیر کاتب یا انسان کاتب وغیر اسود) کے اعتبار سے ہے، کیونکہ سواد اور کتابت دوسرے مادہ میں صدق یا کذب میں جمع ہو جاتے ہیں پس یہ (دوسری قسم) منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ ہے اور وہ (پہلی قسم) منفصلہ حقیقیہ عنادیہ ہے۔

شرح

مذکورہ قول سے شارح کی غرض دو امور کا بیان ہے:

(۱) عنادیہ اور اتفاقیہ کی تعریف (۲) منفصلہ حقیقیہ عنادیہ اور اتفاقیہ میں سے ہر ایک کی مثال

عنادیہ کی تعریف

عنادیہ وہ منفصلہ ہے جس میں منافاۃ ذاتی ہو یعنی مقدم اور تالی کی ذات اس منافاۃ کی مقتضی ہو خواہ مقدم اور تالی کسی بھی مادہ میں متحقق ہوں۔

اتفاقیہ کی تعریف

اتفاقیہ وہ منفصلہ ہے جس میں منافاۃ اتفاقی ہو یعنی مقدم اور تالی کی ذات اس منافاۃ کی مقتضی نہ ہو، پس یہ منافاۃ کسی مادّہ میں ہوگی اور کسی میں نہ ہوگی۔

عنادیہ اور اتفاقیہ کی مثالیں

ماقبل میں متن کی تشریح میں آپ جان چکے ہیں کہ عنادیہ اور اتفاقیہ مستقل اقسام نہیں ہیں بلکہ حقیقیہ، مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو میں سے ہر ایک کی اقسام ہیں پس تین اقسام کو دو میں ضرب دینے سے کل چھ اقسام ہوگئیں ان کو مع امثلہ ملاحظہ فرمائیں واضح رہے کہ شارح نے صرف منفصلہ حقیقیہ عنادیہ

اور اتفاقیہ کی مثالوں پر اکتفاء فرمایا ہے۔

۱-منفصلہ حقیقیہ عنادیہ کی مثال: ھذا العدد اما زوج او فرد

اس مثال میں دیکھئے کہ زوجیت (مقدم) اور فردیت (تالی) کی ذات منافاۃ کی مقتضی ہے۔

۲-منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ کی مثال: ھذا الانسان اما کاتب او اسود

اس مثال میں دیکھئے کہ یہ جملہ اتفاقا اس شخص کیلئے کہا گیا جو اسود غیر کاتب تھا یا کاتب غیر اسود تھا لیکن نفس الامر میں ایسا ممکن ہے کہ کسی انسان میں سواد اور کتابت دونوں جمع ہو جائیں یا دونوں کا رفع ہو جائے یعنی ایسا بھی ممکن ہے کہ وہ انسان نہ اسود ہو اور نہ کاتب ہو۔

۳-منفصلہ مانعۃ الجمع عنادیہ کی مثال: ھذا الشیٔ اما أن یکون شجرا أو حجرا۔

اس مثال میں شجر اور حجر کے درمیان ذاتی منافاۃ ہے اس وجہ سے صدق میں ان کا اجتماع نہیں ہو سکتا یعنی ایک ہی چیز شجر اور حجر دونوں نہیں ہو سکتی ہاں دونوں کا ارتفاع ممکن ہے یعنی کوئی چیز ایسی ہو جو نہ شجر ہو اور نہ حجر ہو بلکہ کچھ اور مثلا انسان ہو۔

۴-منفصلہ مانعۃ الجمع اتفاقیہ کی مثال: جیسے انسان أسود لا کاتب کیلئے کہا جائے:

إما أن یکون ھذا اللا سوداو کاتباً۔

اب اس خاص شخص میں لا اسود اور کاتب کا اجتماع نہیں ہو سکتا کیونکہ مفروض یہ ہے کہ وہ اسود اور لا کاتب ہے، البتہ دونوں کا ارتفاع ہے کیونکہ وہ لا اسود نہیں بلکہ اسود ہے اور کاتب نہیں بلکہ لا کاتب ہے۔

۵-منفصلہ مانعۃ الخلو عنادیۃ کی مثال: اما أن یکون زید فی البحر واما ان لا یغرق

اس مثال میں زید کا سمندر میں ہونا مقدم ہے اور غرق نہ ہونا تالی ہے اور ان میں ذاتی منافاۃ ہے اس وجہ سے دونوں کا ارتفاع نہیں ہو سکتا ہاں اجتماع ممکن ہے بایں طور کہ زید سمندر میں ہو اور غرق نہ بلکہ کشتی میں ہو یا تیر رہا ہو۔

۶-منفصلہ مانعۃ الخلو اتفاقیہ کی مثال: جیسے شخصِ اسود لا کاتب کیلئے کہا جائے:

''اما ان یکون ھذا اسوداولا کاتباً''

اس مثال میں سواد (مقدم) اور لا کتابۃ (تالی) کے درمیان منافاۃ اتفاقی ہے کیونکہ اتفاقا ایسے

شخص سے اسود اولا کاتب کہا گیا ہے جو اسود لا کاتب ہے۔ تو اب ان دونوں کا ارتفاع نہیں ہوسکتا کیونکہ ارتفاع کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ نہ تو اسود ہو اور نہ لا کاتب ہو اور یہ خلافِ مفروض ہے کیونکہ مفروض یہ تھا کہ وہ اسود اور لا کاتب ہے۔

ثُمَّ الْحُكْمُ فِي الشَّرْطِيَّةِ إِنْ كَانَ عَلَى جَمِيعِ تَقَادِيرِ الْمُقَدَّمِ فَكُلِّيَّةٌ أَوْ بَعْضِهَا مُطْلَقًا فَجُزْئِيَّةٌ أَوْ مُعَيَّنًا فَشَخْصِيَّةٌ وَ إِلَّا فَمُهْمَلَةٌ۔

پھر حکم، شرطیہ میں اگر مقدم کے تمام احوال پر ہے تو (وہ شرطیہ) کلیہ ہے یا بعض غیر معین احوال پر ہے تو (وہ شرطیہ) جزئیہ ہے یا کسی خاص حالت پر ہے تو (وہ شرطیہ) شخصیہ ہے وگرنہ (یعنی اگر حالت پر حکم ہو لیکن کل اور بعض کی تصریح نہ ہو) مہملہ ہے۔

متن کی تشریح

پانچویں تقسیم: مقدم کے احوال کے اعتبار سے شرطیہ کی اقسام

ماتنؒ نے وجہِ حصر کے انداز میں متن کی مذکورہ عبارت میں پانچویں تقسیم بیان فرمائی ہے اور اس تقسیم میں مقدم کے احوال کے اعتبار سے شرطیہ کی تین اقسام بیان فرمائی ہیں: (۱) شخصیہ (۲) محصورہ (کلیہ و جزئیہ) (۳) مہملہ، اور ان اقسام کی وجہ حصر یہ ہے:

قضیہ شرطیہ میں حکم، مقدم کی بعض معین تقدیر پر ہوگا یا نہ ہوگا، اگر بعض معین تقدیر پر ہو تو یہ پہلی قسم یعنی شرطیہ شخصیہ ہے اور اگر حکم بعض معین تقدیر پر نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو مقدم کی تقادیر پر کلاً اور بعضاً حکم ہوگا یا کلاً اور بعضاً حکم نہ ہوگا، پس اگر مقدم کی تقادیر پر کلاً اور بعضاً حکم ہو تو یہ دوسری قسم یعنی شرطیہ محصورہ ہے، پس اگر مقدم کی تقادیر پر کلاً حکم ہو تو محصورہ کلیہ ہے اور اگر مقدم کی تقادیر پر بعضاً حکم ہو تو محصورہ جزئیہ ہے اور اگر مقدم کی تقادیر پر کلا اور بعضا حکم نہ ہو تو یہ تیسری قسم یعنی شرطیہ مہملہ ہے۔

تقادیر کی تعریف

تقادیر ان احوال اور اوضاع کا نام ہے جو مقدم کو اس وقت حاصل ہوتے ہیں جب مقدم چند ایسے امور کے ساتھ متصف ہو جاتا ہے جن کا یکجا جمع ہونا ممکن ہو خواہ وہ امور فرضیہ ہی کیوں نہ ہوں یا وہ فی نفسہ محال ہی کیوں نہ ہوں مثلا: کلما کان زید فرسا کان صاہلا'' تو اس قضیہ کا مطلب یہ ہے کہ زید جس حال اور جس زمانہ اور جس مکان میں ہے فرس ہونے کی تقدیر پر صاہل ہوگا حالانکہ یہ محال ہے۔

شرطیہ کی تین اقسام کی تعریفات مع امثلہ

مذکورہ بالا وجہ حصر سے شرطیہ کی تینوں اقسام کی تعریفات معلوم ہوگئیں لہذا ہر قسم کی تعریف بالترتیب ملاحظہ فرمائیں:

۱- **شرطیہ شخصیہ**: وہ شرطیہ ہے جس میں مقدم کی بعض معین تقدیر پر حکم ہو جیسے: ان جئتنی الیوم فأکرمتک

۲- **شرطیہ محصورہ**: وہ شرطیہ ہے جس میں مقدم کی تمام یا بعض تقادیر پر ایجابا یا سلبا حکم ہو خواہ شرطیہ متصلہ ہو یا منفصلہ ہو پس شرطیہ محصورہ کی آٹھ اقسام ہوگئیں:

۱- شرطیہ متصلہ محصورہ موجبہ کلیہ: کلما کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجوداً

۲- شرطیہ متصلہ محصورہ سالبہ کلیہ: لیس البتۃ اذا کانت الشمس طالعۃ کان اللیل موجودۃ۔

۳- شرطیہ متصلہ محصورہ موجبہ جزئیہ: قد یکون اذا کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودا،۔

۴- شرطیہ متصلہ محصورہ سالبہ جزئیہ قد لا یکون اذا کانت الشمس طالعۃ کانت اللیل موجودۃ۔

۵- شرطیہ منفصلہ محصورہ موجبہ کلیہ: دائما اما ان یکون الشمس طالعۃ اولا یکون النہار موجوداً۔

۶- شرطیہ منفصلہ محصورہ سالبہ کلیہ: لیس البتۃ اما ان تکون الشمس طالعۃ واما ان یکون النہار موجوداً۔

۷- شرطیہ منفصلہ محصورہ موجبہ جزئیہ: قد یکون اما ان تکون الشمس طالعۃ و اما ان یکون النہار موجوداً۔

۸- شرطیہ منفصلہ محصورہ سالبہ جزئیہ: قد لا یکون اما ان تکون الشمس طالعۃ و اما ان یکون النہار موجوداً۔

۳-شرطیہ مہملہ: وہ شرطیہ ہے جس میں مقدم کی تقادیر کا کلا اور بعضا تعرض نہ کیا جائے یعنی یہ بیان نہ کیا جائے کہ حکم مقدم کی تمام تقادیر پر ہے یا بعض تقادیر پر ہے جیسے: اذا کان الشئ انسانا کان حیوانا۔

قولہ ثُمَّ الْحُكْمُ كَمَا اَنَّ الْحَمْلِيَّةَ تَنْقَسِمُ إِلٰى مَحْصُوْرَةٍ وَمُهْمَلَةٍ وَ شَخْصِيَّةٍ وَ طِبْعِيَّةٍ كَذٰلِكَ الشَّرْطِيَةُ أَيْضًا سَوَاءٌ كَانَتْ مُتَّصِلَةً أَوْمُنْفَصِلَةً تَنْقَسِمُ إِلَى الْمَحْصُوْرَةِ الْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ وَالْمُهْمِلَةِ وَالشَّخْصِيَّةِ وَلَا يُعْقَلُ الطَّبْعِيَّةُ هٰهُنَا.

ترجمہ: جس طرح قضیہ حملیہ، محصورہ، مہملہ، شخصیہ اور طبعیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے اسی طرح قضیہ شرطیہ بھی خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ محصورہ کلیہ اور جزئیہ، مہملہ اور شخصیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے اور طبعیہ کا یہاں (شرطیہ کی اقسام میں) تصور نہیں ہے۔

شرح

شرطیہ کا انقسام اور عدم انقسام

مذکورہ قول سے شارح کی اغراض قضیہ شرطیہ کے انقسام وعدم انقسام کو بیان کرنا ہے، چنانچہ فرمایا کہ قضیہ حملیہ کی طرح قضیہ شرطیہ خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ محصورہ (کلیہ و جزئیہ) مہملہ اور شخصیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے اس لئے کہ قضیہ شرطیہ میں مقدم کی تقادیر بمنزلۂ افراد کے ہے جیسے حملیہ میں موضوع کے افراد میں شخصیت، حصر اور اھمال ملحوظ ہوتا ہے، اسی طرح مقدم کی تقادیر میں خصوصیت، حصر اور اھمال ملحوظ ہوتا ہے۔

لیکن قضیہ شرطیہ، طبعیہ کی طرف منقسم نہیں ہوتا جیسا کہ حملیہ طبعیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے اس لئے کہ طبعیہ میں طبیعت اور ماہیت پر حکم لگتا ہے اور شرطیہ میں طبیعت پر حکم نہیں لگتا اس لئے کہ تقادیر، طبیعت نہیں ہیں۔

قَوْلُهٗ تَقَادِيْرُ الْمُقَدَّمِ كَقَوْلِنَا كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ.

قَوْلُهٗ فَكُلِّيَةٌ وَسُوْرُهَا فِي الْمُتَّصِلَةِ الْمُوْجِبَةِ كُلَّمَا وَمَهْمَا وَ مَتٰى وَمَا فِي مَعْنَاهَا وَ فِي الْمُنْفَصِلَةِ دَائِمًا وَ اَبَدًا اَوْ نَحْوُهُمَا هٰذَا فِي الْمُوْجِبَةِ وَاَمَّا السَّالِبَةُ مُطْلَقًا فَسُوْرُهَا لَيْسَ الْبَتَّةَ.

قَوْلُهٗ أَوْ بَعْضُهَا مُطْلَقًا اَیْ بَعْضًا غَيْرَ مُعَيَّنٍ كَقَوْلِكَ قَدْ يَكُوْنُ اِذَا كَانَ الشَّيْءُ حَيَوَانًا كَانَ اِنْسَانًا.

ترجمہ: قولہ تقادیر المقدم: (کا مطلب یہ کہ اگر حکم مقدم کی تمام تقادیر پر ہوتو شرطیہ محصورہ کلیہ ہے) جیسے ہمارا قول: کلما کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود، قولہ فکلیۃ: اور شرطیہ محصورہ کلیہ کا سور متصلہ موجبہ میں کلما، مھما، متی اور وہ الفاظ ہیں جو ان کے معنی میں ہوں اور منفصلہ میں دائما، ابداً اور ان جیسے الفاظ ہیں یہ (منفصلہ اور متصلۃ میں مذکورہ الفاظ سور) موجبہ میں ہیں اور رہا سالبہ مطلقاً (یعنی خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ) تو اس کا سور "لیس البتۃ" ہے۔

ماتنؒ کے قول "بعضھا مطلقاً" سے مراد بعض تقادیر غیر معین ہیں جیسے آپ کا قول: "قد یکون اذا کان الشیٔ حیوانا کان انساناً"

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے تین اقوال مذکور ہیں:

پہلے قول سے شارح کی غرض شرطیہ متصلہ، محصورہ موجبہ کلیہ کی مثال بیان کرنا ہے جو متن کی تشریح میں گذر چکی ہے۔

دوسرے قول میں شارح نے شرطیہ متصلہ محصورہ موجبہ کلیہ، شرطیہ منفصلہ محصورہ، موجبہ کلیہ اور شرطیہ متصلہ ومنفصلہ محصورہ سالبہ کلیہ کے الفاظ سور ذکر فرمائے ہیں۔

تیسرے قول سے شارح کی غرض دو امور کا بیان ہے:

۱-''بعضھا مطلقا'' سے کیا مراد ہے؟ ۲-شرطیہ متصلہ محصورہ موجبہ جزئیہ کی مثال

۱-شرطیہ متصلہ محصورہ موجبہ کلیہ کے الفاظ سور: کلما مھما، متیٰ اور وہ الفاظ جو ان کے معنی میں ہیں۔

۲-شرطیہ منفصلہ محصورہ موجبہ کلیہ کے الفاظ سور: دائما، ابدا اور جو ان کے معنی میں ہو۔

۳-شرطیہ متصلہ ومنفصلہ محصورہ سالبہ کلیہ کا سور: ''لیس البتۃ'' ہے۔

''بعضھا مطلقاً'' سے کیا مراد ہے؟

شارح نے ''ای بعضا غیر معین'' کہہ کر اشارہ فرمادیا کہ ''بعضھا مطلقا'' سے مراد وہ بعض تقادیر غیر معین ہیں جس پر شرطیہ میں حکم لگایا جاتا ہے۔

شرطیہ متصلہ محصورہ موجبہ جزئیہ کی مثال: قد یکون اذا کان الشئ حیوانا کان انسانا

قَوْلُهٗ فجزئيّة وسورُهَا فِی الْمُوجِبَةِ مُتَّصِلَةً كانَتْ اَوْمُنْفَصِلَةً وَ قَدْ يَكُوْنُ وِ فِی السَّالِبَةِ قَدْ لَا يَكُوْنُ .

قَوْلُهٗ فَشَخْصِيَّةٌ كَقَوْلِكَ انْ جِئْتَنِیْ الْيَوْمَ فَاَكْرِمْتُكَ.

قَوْلُهٗ وَاِلَّا اَیْ وَ اِنْ لَّمْ يَكُنِ الْحُكْمُ عَلٰی جَمِيْعِ تَقَادِيْرِ الْمُقَدَّمِ وَلَا عَلٰی بَعْضِهَا بِاَنْ يُسْكَتَ عَنْ بيانِ الْكُلِّيَةِ وَالْبَعْضِيَّةِ مُطْلَقًا فَمُهْمِلَةٌ نَحْوَ اِذَا كَانَ الشَّیْءُ اِنْسانًا كانَ حَيْوَانًا.

ترجمہ: قولہ فجزئیۃ: جزئیہ کا سور موجبہ میں خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ ''قد یکون'' ہے اور سالبہ میں اسی طرح (یعنی خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ) ''قد لا یکون'' ہے۔

ماتن کے قول ''شخصیہ کی مثال جیسے آپ کا قول: ان جئتنی الیوم فاکرمتک.

ماتن کے قول والا فمھملۃ کا مطلب یہ ہے کہ اگر حکم مقدم کی تمام تقادیر پر نہ ہو اور نہ اس کی بعض

تقادیر پر ہو بایں طور کہ تقادیر کے کلیت اور بعضیت مطلقا (یعنی خواہ بعض معین ہو یا غیر معین) کے بیان سے سکوت اختیار کیا جائے تو وہ شرطیہ مہملہ ہے: جیسے اذا کان الشئ حیواناً کان انساناً

شرح

مذکورہ بالا عبارت میں شارح کے تین اقوال مذکور ہیں:

پہلے قول میں شارح نے شرطیہ متصلہ ومنفصلہ محصورہ موجبہ جزئیہ اور شرطیہ متصلہ ومنفصلہ محصورہ سالبہ جزئیہ کا سور بیان فرمایا ہے۔

دوسرے قول میں شرطیہ شخصیہ کی مثال بیان فرمائی ہے جو متن کی تشریح میں گزر چکی۔

تیسرے قول سے شارح کی غرض دو امور کا بیان ہے:

(۱) ماتن کے قول ''والا فمھملۃ'' میں ''الا'' کون سا ہے؟

(۲) شرطیہ مہملہ کی تعریف بمع مثال جو متن کی تشریح میں گزر چکی۔

۱- شرطیہ متصلہ ومنفصلہ محصورہ موجبہ جزئیہ کا سور: قد یکون

۲- شرطیہ متصلہ و، منفصلہ محصورہ سالبہ جزئیہ کا سور: قد لا یکون

ماتن کے قول میں کون سا ''الا'' ہے

شارح نے ''وان لم یکن الحکم علی جمیع تقادیر المقدم.....الخ'' کہہ کر اشارہ فرمادیا کہ ماتن کے قول ''والا فمھملۃ'' میں ''الا'' استثنائیہ نہیں ہے بلکہ ''الا'' شرطیہ ہے۔



وَطَرَفَا الشَّرْطِيَّةِ فِي الْأَصْلِ قَضِيَتَانِ حَمْلِيَتَانِ أَوْ مُتَّصِلَتَانِ أَوْ مُنْفَصِلَتَانِ أَوْ مُخْتَلِفَتَانِ إِلَّا أَنَّهُمَا خَرَجَتَا بِزِيَادَةِ الْاِتِّصَالِ وَالْاِنْفِصَالِ عَنِ التَّمَامِ۔

اور شرطیہ کے دونوں طرف (مقدم اور تالی) اصل کے اعتبار سے دو قضیے ہیں، دو حملیہ ہیں یا دو متصلہ ہیں یا دو منفصلہ ہیں یا دو مختلف قضیے ہیں مگر وہ دو قضیے حرف اتصال (مثلاً ان اور لو شرطیہ) اور حرف انفصال (مثلاً اما اور او) کی زیادتی سے مرکب تام ہونے سے خارج ہو گئے۔

متن کی تشریح

چھٹی تقسیم: دو طرف (مقدم اور تالی) کے اعتبار سے شرطیہ کی اقسام

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں آخری اور چھٹی تقسیم بیان فرمائی ہے جس میں ماتن نے دو طرف (مقدم اور تالی) کے اعتبار سے قضیۂ شرطیہ کی اقسام بیان فرمائی ہیں:

آپ جان چکے ہیں کہ قضیہ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) متصلہ (۲) منفصلہ۔ اب سمجھئے کہ خواہ شرطیہ متصلہ ہو یا شرطیہ منفصلہ اصل ترکیب یعنی ادوات اتصال مثلاً ان اور لو شرطیہ اور فاجزائیہ اور ادواتِ انفصال مثلاً اما اور او حروف تردید کے دخول سے قبل درحقیقت دو قضیے ہوتے ہیں، یا دو حملیہ ہوتے ہیں یا دو متصلہ ہوتے ہیں یا دو منفصلہ یا پہلا حملیہ اور دوسرا متصلہ یا پہلا متصلہ اور دوسرا حملیہ، یا پہلا متصلہ اور دوسرا منفصلہ۔ یا پہلا منفصلہ اور دوسرا متصلہ، یا پہلا حملیہ اور دوسرا منفصلہ یا پہلا منفصلہ اور دوسرا حملیہ لیکن جب ان دو قضیوں پر حروف اتصال یا انفصال داخل ہوئے تو دو قضیے مرکب تام ہونے سے خارج ہو گئے کیونکہ ان میں سے ایک قضیہ پر سکوت کرنا صحیح نہیں ہے، بلکہ دونوں قضیے ملکر ایک قضیہ بنا جس پر سکوت صحیح ہے۔

پس شرطیہ کے دو طرف (مقدم اور تالی) کے اعتبار سے شرطیہ متصلہ کی نو اقسام ہیں اور شرطیہ منفصلہ کی چھ اقسام ہیں۔

دوطرف (مقدم وتالی) کے اعتبار سے شرطیہ متصلہ کی نو اقسام

۱-مقدم اور تالی دونوں حملیہ ہو: کلما کان الشیٔ انسانا فھو حیوان۔

۲-مقدم اور تالی دونوں متصلہ ہوں: کلما ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود۔

۳-مقدم اور تالی دونوں منفصلہ ہوں: کلما کان دائما اما ان یکون ھذا العدد زوجا او فردا فدائما اما ان یکون منقسما بمتساویین او غیر منقسم بھما۔

۴-مقدم حملیہ ہو اور تالی متصلہ ہو: ان کان طلوع الشمس علۃ لوجود النھار فکلما کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود۔

۵-مقدم متصلہ ہو اور تالی حملیہ ہو: کلما ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود فوجود النھار معلول لطلوع الشمس

۶-مقدم حملیہ ہو اور تالی منفصلہ ہو: ان کان ھذا عددا فدائما اما ان یکون زوجا او فردا۔

۷-مقدم منفصلہ ہو اور تالی حملیہ ہو: کلما کان ھذا اما زوجا او فردا کان ھذا عددا۔

۸-مقدم متصلہ ہو اور تالی منفصلہ ہو: ان کان کلما کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود فدائما اما ان تکون الشمس طالعۃ واما ان لا یکون النھار موجودا۔

۹-مقدم منفصلہ ہو اور تالی متصلہ ہو: کلما کان دائما اما ان تکون الشمس طالعۃ واما ان لا یکون النھار موجودا فکلما کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود۔

دوطرف (مقدم وتالی) کے اعتبار سے شرطیہ منفصلہ کی چھ اقسام

۱- مقدم وتالی دونوں حملیہ ہوں: دائما اما ان یکون العدد زوجا او فردا۔

۲-مقدم وتالی دونوں متصلہ ہوں: دائما اما ان یکون ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود واما ان کانت الشمس طالعۃ لم یکن النھار موجودا۔

۳-مقدم اور تالی دونوں منفصلہ ہوں: دائما اما ان یکون ھذا العدد زوجا او فردا واما ان یکون ھذا العدد لا زوجا او لا فردا۔

۴-مقدم حملیہ ہو تالی متصلہ: دائما اما ان لا یکون طلوع الشمس علۃ لوجود النھار واما ان یکون کلما

کانت الشّمس طالعۃ کان النھار موجودا۔

۵-مقدم حملیہ ہو اور تالی منفصلہ: دائما اما ان یکون ھذا الشی لیس عددا واما ان یکون اما زوجا او فردا۔

۶-مقدم متصلہ ہو اور تالی منفصلہ: دائما اما ان یکون کلما کانت الشّمس طالعۃ فالنھار موجود واما ان تکون الشّمس طالعۃ واما ان لا یکون النھار موجودا۔

قَوْلُهٗ فِی الْاَصْلِ أیْ قَبلَ دُخُولِ أدَاةِ الْاِتّصَالِ وَالْاِنْفِصَالِ عَلَیْھِمَا.

قَوْلُهٗ حَمْلِیَتَانِ کَقَوْلِنَا إنْ کَانَتِ الشَّمْسِ طَالِعَةً فَالنَّھارُ مَوجُودٌ فَإنَّ طَرْفَیْھِمَا وَھُمَا الشَّمْسُ طَالِعَةٌ وَالنَّھارُ مَوْجُوْدٌ قَضْیَتَانِ حَمْلِیَتَانِ.

قَوْلُهٗ اَوْ مُتَّصِلَتَانِ کُلَّمَا إنْ کَانَتِ الشَّمسُ طَالعةً فالنّھارُ مَوجُودٌ فَکلّمَا لَمْ یَکنِ النّھارُ موجودًا لَمْ یکنِ الشَّمسُ طالعةً فَإنْ طَرْفَیْھِمَا وَ ھُمَا قَوْلُنَا إنْ کانتِ الشَّمسُ طَالعةً فالنّھارُ مَوجودٌ وَ قَولنَا کُلّما لَمْ یکنِ النّھارُ موجودًا لَمْ یکنِ الشّمسُ طالعةً قضیتانِ متّصلتان.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''فی الاصل'' میں اصل سے مراد یہ ہے کہ شرطیہ کے دو طرف (مقدم و تالی) پر حرف اتصال وانفصال کے داخل ہونے سے پہلے (وہ دو طرف حملیہ یا دو متصلہ یا دو منفصلہ یا دو مختلفہ تھے)

قولہ حملیتان کی مثال جیسے ہمارا قول: ''ان کانت الشّمس طالعۃ فالنھار موجود۔

پس اس قضیہ کے دو طرف اور وہ ہمارا قول: الشّمس طالعۃ اور النھار موجود'' دو قضیہ حملیہ ہیں۔

قولہ متصلتان کی مثال: کلما ان کانت الشّمس طالعۃ فالنھار موجود فکلما لم یکن النھار موجودا لم یکن الشّمس طالعۃ'' ہے پس اس قضیہ کے دو طرف اور وہ ہمارا قول: ''ان کانت الشّمس طالعۃ فالنھار موجود '' اور ہمارا قول ''کلما لم یکن النھار موجودا لم یکن الشّمس طالعۃ'' دو قضیہ متصلہ ہیں۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے تین اقوال مذکور ہیں:
پہلے قول میں اصل کی تشریح اور دوسرے قول میں اس شرطیہ متصلہ کی مثال جو دو حملیوں سے مرکب ہو اور تیسرے قول میں اس شرطیہ متصلہ کی مثال جو دو متصلہ سے مرکب ہو ذکر کی گئی ہے اور یہ متن کی تشریح میں گذر چکی ہے۔

قَوْلُه اَوْ مُنْفَصِلَتَانِ كَقولِنَا كُلّمَا كانَ دائمًا اِمَّا انْ يَكونَ العددُ زوجًا او فردًا فدائمًا امَّا انْ يكونَ العددُ منقسمًا بمتساويَيْنِ او غيرَ منقسمٍ بِهِمَا.

قوله اَوْمُخْتَلِفَتَانِ بِأنْ يَكُوْنَ أحدُ الطَّرَفَيْنِ حَمْلِيَةً وَالْاٰخَرُ مُتَّصِلَةً اَوْ أحدُهُمَا حَمْلِيَةً وَالْاٰخَرُ مُنْفَصِلَةً أوْ أحَدُهُمَا متّصلةً والْاٰخَرُ مُنْفَصِلَةً فَالْاَقْسَامُ ستّةٌ و عليكَ باستخراجِ مَا تَرَكْنَاهُ مِنَ الْاَمْثِلَةِ.

قوله عَنِ التَّمَامِ اَیْ عَنْ اَنْ يَصَحَ السّكوتُ عليهمَا و يحتملُ الصّدقَ والكذبَ مثلًا قولُنَا الشّمسُ طَالعَةٌ مركبٌ تامٌ خبريٌ مُحْتَمِلٌ للصّدقِ والكذبِ ولَا نَعْنِي بالقضيّةِ اِلّا هذهِ فاذَا اُدخلتْ عليهِ اداةُ الاتصالِ مثلًا وَ قلتَ اِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً لَمْ يَصِحَ حِيْنَئِذٍ اَنْ يسكتَ عليهِ وَلَمْ يحتملِ الصّدقَ والكذبَ بَلْ احْتَجْتَ إلٰى اَنْ تضمَ اليه قولكَ فالنَّهارُ مَوْجُوْدٌ.

ترجمہ: قولہ "منفصلتان" کی مثال جیسے ہمارا قول: "كلما كان دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا فدائما اما ان يكون العدد منقسما بمتساويين او غير منقسم بهما" ہے۔
قولہ "مختلفتان" کا مطلب یہ ہے کہ شرطیہ کے دو طرف میں سے پہلا حملیہ اور دوسرا متصلہ ہو یا پہلا حملیہ اور دوسرا منفصلہ ہو یا پہلا متصلہ اور دوسرا منفصلہ ہو پس اقسام چھ ہیں اور آپ پر ان مثالوں کا نکالنا لازم ہے جو ہم نے چھوڑ دی ہیں۔

قولہ ''عن التمام'' میں (قضیہ کے دوطرف کے تمام ہونے سے خارج ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ دوطرف اس سے خارج ہو گئے کہ ان پر سکوت صحیح ہو اور وہ صدق وکذب کا احتمال رکھیں مثلا ہمارا قول: ''الشّمس طالعۃ'' مرکب تام خبری ہے، صدق وکذب کا محتمل ہے اور ہم قضیہ سے یہی (مرکب تام خبری محتمل صدق وکذب) مراد لیتے ہیں، پس جب اس پر حرف اتصال داخل کیا جائے تو آپ کہیں مثلاً: ''ان کانت الشّمس طالعۃ'' تو اب اس پر سکوت صحیح نہیں ہے اور صدق وکذب کا محتمل نہیں ہے بلکہ آپ اس کے ساتھ اپنے قول ''فالنھار موجود'' کو ملانے کے محتاج ہیں۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے تین اقوال مذکور ہیں:

پہلے قول سے شارح کی غرض اس متصلہ کی مثال کو بیان کرنا ہے جو دو منفصلہ سے مرکب ہو اور دوسرے قول سے شارح کی غرض اس متصلہ کی اقسام کو بیان کرنا مقصود ہے جو دو مختلف قضیوں سے مرکب ہو، مثلاً پہلا حملیہ اور دوسرا متصلہ یا پہلا حملیہ اور دوسرا منفصلہ یا پہلا متصلہ اور دوسرا منفصلہ ہو اور یہ سب اقسام بمع امثلہ متن کی تشریح میں ذکر کر دی گئیں۔

تیسرے قول سے شارح کی غرض شرطیہ کے دوطرف (مقدم وتالی) کے تمام ہونے سے خارج ہونے کا مطلب بیان کرنا ہے۔

شرطیہ کے دوطرف (مقدم وتالی) کے تمام ہونے سے خارج ہونے کا مطلب

آپ جانتے ہیں کہ قضیہ شرطیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے؛ پہلا قضیہ مقدم اور دوسرا قضیہ تالی ہوتا ہے لیکن حرف اتصال مثلا ''ان'' اور ''لو'' شرطیہ اور ''فا جزائیہ'' یا ''حرف انفصال'' مثلاً ''اما'' یا ''اَوْ'' ''حروف تردید'' کے داخل ہونے کے بعد نہ تو مقدم قضیہ رہا اور نہ ہی تالی بلکہ دونوں سے مل کر قضیہ شرطیہ متصلہ یا منفصلہ کہلائے گا مثلا: ''الشّمس طالعۃ'' قضیہ حملیہ ہے اور اس میں صدق وکذب کا احتمال ہے لیکن جب اس پر حرف اتصال داخل کیا گیا اور کہا ''ان کانت الشّمس طالعۃ'' تو اب یہ قضیہ نہ رہا اس پر سکوت صحیح نہیں اور مخاطب کو نہ خبر معلوم ہوئی اور نہ طلب اور جب تک دوسرا قضیہ مثلا ''النھار موجود'' نہ ملا دیا جائے اس وقت تک سکوت صحیح نہیں ہوگا۔

فَصْلُ التَّنَاقُضُ اِختلافُ القضیتینِ بِحَیثُ یَلزَمُ لِذَاتِہٖ مِنْ صِدْقِ کُلِّ کِذْبُ الْاُخْرٰی اَوْ بِالْعَکْسِ۔

تناقض دو قضیوں کا (ایجاب وسلب میں) اس طرح مختلف ہونا ہے کہ ہر ایک کے صدق سے دوسرے کا کذب ذاتِ اختلاف کی وجہ سے (یعنی بلا واسطہ) لازم آئے اور اس کے برعکس یعنی ہر ایک کے کذب سے دوسرے کا صدق ذاتِ اختلاف کی وجہ سے لازم آئے)

قضایا کے احکام

جب ماتنؒ قضایا کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ان کے احکام بیان فرما رہے ہیں؛ قضایا کے چار احکام ہیں: (۱) تناقض (۲) عکس مستوی (۳) عکس نقیض (۴) تلازم شرطیات، اس فصل میں ماتنؒ تناقض کو بیان فرما رہے ہیں۔

فصل: تناقض کا بیان

ماتنؒ نے اس فصل میں تناقض سے بحث کرتے ہوئے پانچ امور بیان فرمائے ہیں:

(۱) تناقض کی تعریف (۲) تناقض کی شرائط (۳) موجہات بسیطہ کی نقائض (۴) موجہات مرکبہ کلیہ کی نقائض نکالنے کا طریقہ (۵) موجہات مرکبہ جزئیہ کی نقائض نکالنے کا طریقہ۔

متن کی مذکورہ عبارت میں تناقض کی تعریف کا بیان ہے۔

پہلی بحث: تناقض کی تعریف

تناقض کا لغوی معنی: مخالفت کے ہیں۔

تناقض کا اصطلاحی معنی: دو قضیوں کا ایجاب وسلب میں اس طرح مختلف ہونا کہ ذاتِ اختلاف کی وجہ سے ایک قضیہ کے صادق ہونے سے دوسرے کا کاذب ہونا اور ایک قضیہ کے کاذب ہونے سے دوسرے کا صادق ہونا لازم آئے ایسا اختلاف مناطقہ کی اصطلاح میں تناقض کہلاتا ہے۔

جیسے: ''اللہ لیس لہ شریک'' اور ''اللہ لہ شریک'' دو قضیے ہیں اور ان میں ذاتِ اختلاف کی وجہ سے پہلے قضیہ کا صدق دوسرے قضیہ کے کذب کو مستلزم ہے۔

قولہ اختلافُ القضیتین قَیَّدَ بِالْقَضِیَتَیْنِ دُوْنَ الشَّیْئَیْنِ اِمَّا لِاَنَّ التَّنَاقُضَ لَا یَکُوْنُ بَیْنَ الْمُفْرَدَاتِ عَلٰی مَا قِیْلَ وَاِمَّا لاَنَّ الکلامَ فِیْ تناقضِ الْقَضَایَا .

قولہ بِحَیث یلزم لذاتہ خَرَجَ بِھٰذا القَید الاختلافُ الواقعُ بینَ الْمُوجبةِ والسَّالبةِ الجزئیتینِ فانَّھُمَا قدتصدّقانِ معاً نحو بعضُ الحیوانِ اِنسانٌ و بعضهٗ لَیْس بانسانٍ فلمْ یَتحقَّقَ التَّنَاقُضَ بَیْنَ الْجُزْئِیَتَیْنِ.

قولہ اَو بالعکس اَیْ وَیَلْزَمُ مِنْ کِذْبِ کلٍ مِنَ القضیتینِ صدقُ الْاُخریٰ خرَجَ بھذَا القیدِ الاختلافُ الواقعُ بینَ الموجبةِ و السالبةِ الکلّیتَینِ فانَّھُما قد تکذبانِ معًا نحوُ لَا شَیْءَ مِنَ الْحیوانِ بانسانٍ و کلُّ حیوانٍ انسانٌ فَلا یَتَحَقَّقُ التَّناقضُ بَیْنَ الْکُلِّیَتَیْنِ اَیْضًا فَقَدْ عُلِمَ اَنَّ القَضِیَتینِ لَو کَانَتَا مَحْصُوْرَتَیْنِ یَجِبُ اختلا فُھُمَا فِی الْکَمِّ کَمَا سیصْرَحُ المصنّفُ فِیْهِ اَیْضًا.

ترجمہ: قولہ ''اختلاف القضیتین'' ماتنؒ نے (تناقض کی تعریف میں اختلاف کو) شیئین کے بجائے قضیتین کے ساتھ مقید فرمادیا یا اس وجہ سے کہ تناقض مفردات کے درمیان نہیں ہوتا اس قول کی بناء پر جو کہا گیا اور یا اس وجہ سے کہ گفتگو قضایا کے تناقض میں ہے (مفرادات کے تناقض میں نہیں ہے)۔

قولہ ''بحیث یلزم لذاتہ'' اس قید کے ذریعہ (تناقض کی تعریف سے) وہ اختلاف خارج ہوگیا جو موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کے درمیان واقع ہو، کیونکہ یہ دونوں ایک ساتھ صادق آتے ہیں جیسے: بعض الحیوان انسان (موجبہ جزئیہ) اور ''بعض الحیوان لیس بانسان'' (سالبہ جزئیہ) دونوں صادق ہیں، پس دونوں جزئیوں (موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ) کے درمیان تناقض متحقق نہ ہوا۔

قولہ ''بالعکس'' کا مطلب یہ ہے کہ دوقضیوں میں سے ہرایک کے کاذب ہونے سے دوسرے قضیہ کا صادق ہونا لازم آئے اوراس قید کے ذریعہ وہ اختلاف خارج ہوگیا جوموجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے درمیان واقع ہو کیونکہ کبھی یہ دونوں ایک ساتھ کاذب آتے ہیں، جیسے ''لاشیٔ من الحیوان بانسان'' (سالبہ کلیہ ہے) اور ''کل حیوان انسان'' (موجبہ کلیہ ہے) دونوں کاذب ہیں، پس دوکلیوں (موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ) کے درمیان بھی تناقض متحقق نہیں ہوتا، پس معلوم ہوا کہ دوقضیے اگر محصورہ ہوں تو انکا کمیت (یعنی کلیت وجزئیت) میں مختلف ہونا ضروری ہے، جیسا کہ ماتنؒ اس کی عنقریب صراحت بھی فرمائیں گے۔

شرح

تناقض کی تعریف میں قیود کا بیان

مذکورہ عبارت میں شارح کے تین اقوال مذکور ہیں اور ہرقول میں تناقض کی قید کا فائدہ بیان فرمایا ہے، پس تناقض کی تعریف میں کل تین قیود مذکور ہیں: (۱) اختلاف القضیتین (۲) بحیث یلزم لذاتہ (۳) اوبالعکس، ہرقید کا فائدہ ذیل میں ملاحظہ فرمائیں:

اختلاف القضیتین

ماتنؒ نے اختلاف الشیئین کے بجائے اختلاف القضیتین کہہ کر مفردات کو خارج فرمایا کیونکہ مفردات میں تناقض نہیں ہوتا پس اگر اختلاف الشیئین کہا جاتا تو یہ تناقض فی المفردات کو بھی شامل ہوتا حالانکہ مفردات میں ایک قول کے مطابق تناقض نہیں اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ مفردات میں بھی تناقض ہوتا ہے[۱] جیسا کہ بعض حضرات کا قول ہے تو پھر قضیتین کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ ماتنؒ کا مقصود قضایا کے تناقض کو بیان کرنا ہے، مفردات کے تناقض سے بحث مقصود نہیں اس وجہ سے اختلاف القضیتین کہا اور اختلاف الشیئین نہیں کہا۔ [۱] کالارض والسماء

بحیث یلزم لذاتہ

اس قید کا مطلب یہ ہے کہ دوقضیوں میں واقع ہونے والے اختلاف کی ذات اس بات کا تقاضا

کرے کہ ایک قضیہ کے صادق ہونے سے دوسرے کا کاذب ہونا اور ایک کے کاذب ہونے سے دوسرے کا صادق ہونا لازم آئے بالفاظ دیگر یوں تعبیر کی جاسکتی ہے کہ: دوقضیوں میں اختلاف بالذات یعنی بلا واسطہ ہو پس شارح کے بیان کے مطابق اس قید کے ذریعہ وہ اختلاف خارج ہو گیا جو موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کے درمیان واقع ہے کیونکہ ان میں اختلاف بالذات نہیں ہوتا بلکہ کبھی دونوں سچے ہو جاتے ہیں: مثلاً موجبہ جزئیہ ''بعض الحیوان انسان'' اور سالبہ جزئیہ ''بعض الحیوان لیس بانسان'' میں اختلاف ذاتی نہیں ہے بلکہ ایجاب وسلب کے واسطے سے ہے پس ان میں اختلاف ذاتی نہ ہونے کی وجہ سے تناقض نہیں ہے۔

نیز مجشی کے بیان کے مطابق ''لذاتہ'' کی قید سے وہ اختلاف بھی خارج ہو گیا جو دو مساوی قضیوں میں واقع ہو جیسے ''زید انسان وزید لیس بناطق'' پس ان دوقضیوں میں اختلاف ذاتی نہیں بلکہ اس واسطہ سے ہے کہ یا تو زید انسان بمعنی زید ناطق ہے یا زید لیس بناطق بمعنی زید لیس بانسان ہے۔ پس ان میں ذاتی اختلاف نہ ہونیکی وجہ سے تناقض متحقق نہیں ہے۔

او بالعکس

اس قید کا مطلب یہ ہے کہ دوقضیوں میں ایجاب وسلب کے ساتھ ایسا اختلاف ہو کہ اس اختلاف کی ذات کی وجہ سے ایک قضیہ کے کاذب ہونے سے دوسرے قضیہ کا صادق ہونا لازم آئے، اس قید کے ذریعہ وہ اختلاف خارج ہو گیا جو موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے درمیان واقع ہو، کیونکہ ان میں اختلاف بالذات نہیں ہوتا بلکہ کبھی دونوں جھوٹے ہو جاتے ہیں مثلاً موجبہ کلیہ ''کل حیوان انسان اور سالبہ کلیہ ''لا شیٔ من الحیوان بانسان'' دونوں جھوٹے ہیں۔ کیونکہ ان میں ذاتی اختلاف نہیں ہے بلکہ ایجاب وسلب کے واسطہ سے اختلاف ہے لہذا ان میں ذاتی اختلاف نہ ہونیکی وجہ سے تناقض متحقق نہیں ہے۔

فائدہ: شارح فرمارہے ہیں کہ مذکورہ بیان یعنی ''دو جزئیہ کے صادق ہونے اور دو کلیوں کے کاذب ہونے سے معلوم ہوا کہ اگر دو قضیے محصورہ ہوں تو ایجاب وسلب میں اختلاف کے ساتھ کمیت یعنی کلیت اور جزئیت میں بھی اختلاف کا پایا جانا ضروری ہے، جیسا کہ ماتنؒ عنقریب اس کی تصریح بھی فرمائیں گے۔

ولا بدَّ مِنَ الاختلافِ فی الکمِّ والکیفِ والجِھَۃِ والاتّحادِ فیمَا عداھَا۔

اور کم (کلیت و جزئیت) کیف (ایجاب وسلب) اور جہت میں (دو قضیوں کا مختلف ہونا) ضروری ہے اور ان (تین امور) کے علاوہ (امور ثمانیہ) میں (دو قضیوں کا متحد ہونا) ضروری ہے۔

متن کی تشریح

دوسری بحث: تناقض کی شرائط

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں دوسری بحث یعنی تناقض کی شرائط بیان فرمائی ہیں۔

تناقض کے تحقق کیلئے بنیادی طور پر دو شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

پہلی شرط: یہ ہے کہ دو قضیے تین امور (۱) کم (۲) کیف (۳) جہت میں مختلف ہوں۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ دونوں قضیے تین امور کے علاوہ بقیہ امور ثمانیہ (وحدتِ ثمانیہ) میں متحد ہوں۔

قولہ ولا بدّ من الاختلا ف اَی یشترطُ فیُ التناقضِ ان یکونَ احدیٰ القضیتینِ موجبۃً والاخریٰ سالبۃ ضرو رۃَ اَنَّ الموجبَتَینِ و کَذَا السالبَتینِ قَدْ تَجتمعانِ فِی الصِّدقِ وَالْکذبِ معًا ثمّ انْ کانَ القضیتانِ محصورتَیْنِ یجبُ اخْتَلافُھُمْ فِی الْکَمِّ ایضًا کمَا مَرَّ ثُمَّ اِنْ کَانتا موجھَتَینِ یجبُ اختلافُھُمَا فی الْجِھۃِ فانَّ الضُّرُوْرَتَیْنِ قد تکذبانِ معاً نحوَ لَا شَی مِنَ الْاِنْسَانِ بِکَاتِبٍ بِالضُّرُوْرَۃِ وَ کلُّ انسانٍ کاتبٌ بالضُّرورۃِ والْمُمْکِنَتَیْنِ قد تصدقانِ معًا کَقَوْلِنَا کلُّ انسانٍ کاتبٌ بالامکانِ العامِ ولا شیٌ مِنَ الْاِنْسَانِ بکاتبٍ بالامکانِ العامِ.

ترجمہ: ''قولہ ولا بد من الاختلاف'' یعنی تناقض دو قضیوں میں سے ایک کا موجبہ ہونا اور دوسرے کا سالبہ ہونا شرط ہے اس وجہ سے کہ کبھی دو موجبہ اسی طرح دو سالبہ صدق وکذب میں جمع ہو جاتے ہیں، پھر اگر دو قضیے محصورہ ہوں تو ان کا کمیت میں اختلاف بھی ضروری ہے جیسا کہ گذر چکا پھر اگر دو قضیے موجہہ ہوں تو ان کا جہت میں اختلاف ضروری ہے کیونکہ دو قضیہ ضروریہ کبھی ایک ساتھ کاذب ہوتے ہیں، جیسے ''لاشی من الانسان بکاتب بالضرورۃ'' (ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ) اور ''کل انسان کاتب بالضرورۃ'' (ضروریہ مطلقہ موجبہ) دونوں کاذب ہیں اور دو قضیہ ممکنہ کبھی ایک ساتھ صادق ہوتے ہیں، جیسے ہمارا قول: کل انسان کاتب بالامکان العام' (ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ) اور ''لاشی من الانسان بکاتب بالامکان العام' (ممکنہ عامہ سالبہ کلیہ) دونوں صادق ہیں۔

شرح

شارح کی غرض اس قول سے تناقض کی پہلی شرط ''ولا بد من الاختلاف فی الکم والکیف والجہۃ'' سے متعلق چھ امور کا بیان ہے۔

(۱) لفظ ''لا بد'' برائے بیان شرط ہے۔ (۲) اختلاف فی الکیف کا مطلب (۳) اختلاف فی الکیف کیوں شرط ہے؟ (۴) اختلاف فی الکم صرف محصورتین میں شرط ہے (۵) اختلاف فی الجہۃ صرف موجہتین میں شرط ہے (۶) موجہتین میں اختلاف فی الجہۃ کیوں شرط ہے؟

لفظ ''لا بد'' برائے بیان شرط ہے

لفظ ''لا بد'' کبھی برائے بیان شرط استعمال ہوتا ہے اور کبھی برائے بیان رکن استعمال ہوتا ہے شارح نے ''ای یشترط فی التناقض'' کہہ کر اشارہ فرما دیا کہ متن میں لفظِ ''لا بد'' برائے بیان شرط ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ ماتنؒ نے تناقض کی تعریف کے بعد ''لا بد من الاختلاف'' کہا ہے اور تعریف کے بعد شرائط کا بیان ہی مقصود ہوتا ہے۔

اختلاف فی الکیف کا مطلب

شارح نے عبارت ''ای یشترط فی التناقض ان یکون احدی القضیتین موجبۃ والاخری سالبۃ'' کے ذریعہ اختلاف فی الکیف کا مطلب بیان فرمایا ہے اور وہ یہ ہے کہ دو قضیوں میں سے ایک موجبہ ہو اور

دوسرا سالبہ ہو یعنی اختلاف فی الکیف سے مراد اختلاف فی الایجاب والسلب ہے پس اگر دونوں قضیے موجبہ ہوں یا دونوں سالبہ ہوں تو ان میں تناقض متحقق نہیں ہوگا۔

اختلاف فی الکیف کیوں شرط ہے؟

دو قضیوں میں اختلاف فی الکیف اس لئے شرط ہے تا کہ ایک کے صدق یا کذب سے دوسرے کا کذب یا صدق لازم آئے پس اگر اختلاف فی الکیف شرط نہ ہو تو تناقض متحقق نہ ہوگا، کیونکہ کبھی دو موجبہ ایک ساتھ صدق میں جمع ہو جاتے ہیں جیسے: کل انسان حیوان وبعض الانسان حیوان'' اور کبھی دو موجبہ ایک ساتھ کذب میں جمع ہو جاتے ہیں جیسے ''کل انسان فرس وبعض الانسان فرس'' اسی طرح کبھی دو سالبہ ایک ساتھ صدق میں جمع ہو جاتے ہیں جیسے: لاشیٔ من الانسان بفرس وبعض الانسان لیس بفرس'' اور کبھی دو سالبہ ایک ساتھ کذب میں جمع ہو جاتے ہیں جیسے ''لاشیٔ من الانسان بناطق وبعض الانسان لیس بناطق''۔

اختلاف فی الکم صرف محصورتین میں شرط ہے

تمام قضایا میں تناقض کے تحقق کیلئے اختلاف فی الکیف شرط ہے لیکن اختلاف فی الکم تمام قضایا میں شرط نہیں بلکہ فقط محصورات میں شرط ہے اور اختلاف فی الکم کا مطلب ماقبل میں گذر چکا ہے کہ دو قضیوں میں سے ایک کلیہ اور دوسرا جزئیہ ہو پس اگر دونوں کلیہ یا دونوں جزئیہ ہونگے تو تناقض متحقق نہ ہوگا۔

اختلاف فی الجہۃ صرف موجہتین میں شرط ہے

جس طرح اختلاف فی الکم صرف محصورتین میں شرط ہے اسی طرح اختلاف فی الجہۃ تمام قضایا میں شرط نہیں بلکہ صرف موجہتین میں شرط ہے۔

موجہتین میں اختلاف فی الجہۃ کیوں شرط ہے؟

موجہتین میں اختلاف فی الجہۃ اس لئے شرط ہے تا کہ جہت میں اختلاف کی وجہ سے ایک کے صدق سے دوسرے کا کذب لازم آئے اور تناقض متحقق ہو پس اگر جہت میں اختلاف نہ ہو تو تناقض متحقق نہ ہوگا جیسے دو قضیہ ضروریہ (۱) ''کل انسان کاتب بالضرورۃ'' (۲) ''لاشیٔ من الانسان بکاتب بالضرورۃ'' اب یہ دونوں قضیے کاذب ہیں اور ان میں تناقض متحقق نہیں اس لئے کہ اختلاف فی الجہۃ کی

شرط نہیں پائی گئی، اسی طرح دو قضیہ ممکنہ عامہ جیسے: (۱) ''کل انسان کاتب بالامکان العام'' اور (۲) ''ولاشیٔ من الانسان بکاتب بالامکان العام'' اب یہ دونوں قضیے صادق ہیں اور ان میں تناقض متحقق نہیں اس لئے کہ اختلاف فی الجہۃ کی شرط نہیں پائی گئی۔

قَوْلُهٗ والاتّحادُ فیمَا عدَاهَا اَیْ و یشترطُ فِیْ التناقض اتحادُ القضیتینِ فِیْمَا عدَالامورِ الثلثةِ المذکورةِ اَعْنِیْ الکمَ والکیفَ والجهةَ وَ قَدْ ضبطُوْا هذَا الْاِتّحَادَ فِی ضمنِ الْاِتحادِ فی الامورِ الثمانیةِ قالَ قائلُهُمْ قِطْعَةٌ:

در تناقض ہشت وحدت شرط دان	وحدتِ موضوع ومحمول ومکان
وحدتِ شرط و اضافت جزء وکل	قوت وفعل ست در آخر زمان

ترجمہ: ماتن کے قول ''والاتحاد فیما عداھا'' کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ تین امور یعنی کم، کیف اور جہت کے علاوہ چیزوں میں دو قضیوں کا اتحاد شرط ہے اور مناطقہ نے اس اتحاد کو امورِ ثمانیہ میں اتحاد کے ضمن میں ضبط کیا ہے، چنانچہ ان میں سے کسی نے کہا: تناقض میں آٹھ قسم کی وحدتیں شرط سمجھو! (۱) وحدتِ موضوع (۲) وحدتِ محمول (۳) وحدتِ مکان (۴) وحدتِ شرط (۵) وحدتِ اضافت (۶) وحدتِ جزء وکل (۷) وحدتِ قوت وفعل (۸) وحدتِ زمان۔

شرح

شارح کی غرض اس قول سے تناقض کی دوسری شرط ''والاتحاد فیما عداھا'' سے متعلق پانچ امور کا بیان ہے:

(۱) الاتحاد کا عطف الاختلاف پر ہے (۲) ماعداھا میں ''ھا'' ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ (۳) امور ثلاثہ کا مصداق کیا ہے؟ (۴) کتنے امور میں اتحاد شرط ہے (۵) امور ثمانیہ کیا ہیں؟

الاتحاد کا عطف الاختلاف پر ہے

شارح نے ''ویشترط فی التناقض'' کہہ کر اشارہ کر دیا کہ الاتحاد کا عطف الاختلاف پر ہے

اور جس طرح وہ ''لابد'' کا مدخول ہوکر شرط ہے اسی طرح ''الاتحاد'' بواسطہ عطف لفظ ''لابد'' کا مدخول ہوکر شرط ہے۔

ماعدا ھا میں ''ھا'' ضمیر کا مرجع کیا ہے؟

''فیما عدا الامور الثلثۃ'' کہہ کر شارح نے اشارہ فرمادیا کہ ''ھا'' ضمیر کا مرجع ''الامور الثلثۃ'' ہے۔

امور ثلاثہ کا مصداق کیا ہے؟

شارح نے ''أعنی الکم والکیف والجہۃ'' کہہ کر بیان فرمایا کہ امور ثلاثہ کا مصداق کم، کیف اور جہت ہے۔

کتنے امور میں اتحاد شرط ہے؟

امور ثمانیہ یعنی آٹھ امور میں دو قضیوں کا اتحاد شرط ہے۔

امور ثمانیہ کیا ہیں؟

امور ثمانیہ وہ وحداتِ ثمانیہ ہیں جو شعر میں اجمالا بیان کئے گئے ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) وحدتِ موضوع

یہ ہے کہ دو قضیوں کا موضوع ایک ہو پس اگر موضوع ایک ہو تو تناقض ہوگا جیسے ''زید کاتب وزید لیس بکاتب'' اور اگر موضوع ایک نہ ہو تو تناقض نہ ہوگا جیسے: زید کاتب وعمرو لیس بکاتب۔

(۲) وحدتِ محمول

یہ ہے کہ دو قضیوں کا محمول ایک ہو پس اگر محمول ایک ہو تو تناقض ہوگا جیسے ''زید قائم وزید لیس بقائم'' اور اگر محمول ایک نہ تو تناقض نہ ہوگا جیسے: زید قائم وزید لیس بقاعد

(۳) وحدتِ مکان

یہ ہے کہ دونوں قضیوں میں پائے جانے والے حکم کا مکان ایک ہو پس اگر مکان ایک ہوگا تو تناقض ہوگا جیسے ''زید قائم فی المسجد وزید لیس بقائم فی المسجد'' اور اگر مکان ایک نہ تو تناقض نہ ہوگا جیسے: زید قائم فی المسجد وزید لیس بقائم فی الغرفۃ۔

(۴) وحدتِ زمان

یہ ہے کہ دونوں قضیوں میں پائے جانے والے حکم کا زمان ایک ہو پس اگر زمان ایک ہوگا تو تناقض ہوگا جیسے ''زید نائم فی اللیل وزید لیس بنائم فی اللیل'' اور اگر زمان ایک نہ تو تناقض نہ ہوگا جیسے: زید نائم فی اللیل وزید لیس بنائم فی النھار''

(۵) وحدتِ قوت وفعل

قوت سے مراد یہ ہے کہ کسی کام کے ہونیکی استعداد وصلاحیت ہو اور فعل سے مراد کسی کام کا اسی وقت ہونا، پس ''وحدتِ قوت وفعل'' کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک قضیہ میں ثبوت حکم ''بالقوہ یا بالفعل'' ہو تو دوسرے قضیہ میں بھی ثبوت حکم اسی طرح ''بالقوۃ یا بالفعل'' ہو اگر کسی قضیہ میں سلب حکم ''بالقوۃ یا بالفعل'' ہو تو دوسرے قضیہ میں بھی سلب حکم بالقوہ یا بالفعل ہو، اس صورت میں تناقض متحقق ہوگا جیسے:

''الخمر فی الدن مسکر بالقوۃ او بالفعل والخمر فی الدن لیس بمسکر بالقوۃ او بالفعل''

اور اگر ایک قضیہ میں ثبوتِ حکم یا سلبِ حکم بالقوۃ ہو اور دوسرے قضیہ میں ثبوتِ حکم یا سلب حکم بالفعل ہو یا اس کا عکس ہو تو تناقض نہ ہوگا۔ جیسے ''الخمر فی الدن مسکر بالقوۃ والخمر فی الدن لیس بمسکر بالفعل''

(۶) وحدتِ شرط

یہ ہے کہ دو قضیوں میں ایک ہی شرط کے ساتھ حکم پایا جائے پس اگر دونوں قضیوں میں شرط ایک رہی تو تناقض ہوگا جیسے: زید متحرک الاصابع ان کان کاتبا او زید لیس بمتحرک الاصابع ان کان کاتبا'' اور اگر شرط بدل گئی تو تناقض نہ ہوگا جیسے: زید متحرک الاصابع ان کان کاتبا وزید لیس بمتحرک الاصابع ان لم یکن کاتبا۔

(۷) وحدتِ جزء وکل

اگر ایک قضیہ میں حکم کل موضوع یا جزء موضوع پر ہو دوسرے قضیہ میں بھی حکم اسی طرح کل موضوع یا جزء موضوع پر ہو تو تناقض ہوگا جیسے ''الزنجی اسود (ای کلہ وبعضہ) والزنجی لیس باسود (ای کلہ او بعضہ)

اور اگر ایک قضیہ میں حکم کل موضوع پر ہو اور دوسرے قضیہ میں جزء موضوع پر حکم ہو تو تناقض نہ ہوگا جیسے ''الزنجی اسودای بعضہ والزنجی لیس باسودای کلہ'' ان میں تناقض نہیں اس لئے کہ دونوں سچے ہیں۔

(۸) وحدتِ اضافت

اگر دو قضیوں میں نسبت ایک ہی شئ کی طرف ہو تو تناقض ہوگا جیسے: زید اب لعمرو زید لیس باب لعمرو'' اور اگر نسبت بدل گئی تو تناقض نہ ہوگا جیسے: زید اب لعمرو زید لیس باب لبکر''۔

فالنقیضُ للضّروریةِ المُمکِنَة العامةُ وللدائمةِ المطلقةِ العامّةُ وللمشروطةِ العامّةِ الحینیةُ الممکنةُ و للعرفیةِ العامّةُ

پس ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے اور مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے۔

متن کی تشریح

تیسری بحث: موجہاتِ بسیطہ کی نقائض

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں تیسری بحث یعنی موجہات بسیطہ کی نقائض بیان فرمائی ہیں:

ماتن نے بسائط میں سے چار قضایا (۱) ضروریہ مطلقہ (۲) دائمہ مطلقہ (۳) مشروطہ عامہ (۴) عرفیہ عامہ کی نقائض بیان فرمائی ہیں۔

چنانچہ فرمایا کہ: (۱) ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے (۲) دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے (۳) مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے اور (۴) عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے۔ اور جب دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے تو اسی سے معلوم ہو گیا کہ مطلقہ عامہ کی نقیض دائمہ مطلقہ ہے اور (۵) وقتیہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ وقتیہ ہے اور (۶) منتشرہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ دائمہ ہے لیکن چونکہ یہ دونوں قضیے غیر مشہور ہیں اس لئے ماتنؒ نے بیان نقائض بسائط میں ان کے تذکرہ سے سکوت فرمایا۔

بسائط کو سمجھنے اور یاد کرنے کیلئے اگلے صفحہ پر ''نقشہ برائے نقائض بسائط'' ملاحظہ فرمائیں۔

نقشہ برائے نقائض بسائط

بسائط کی نقائض سمجھنے اور یاد کرنے کیلئے نقشہ برائے نقائض بسائط ملاحظہ فرمائیں

نمبر شمار	نام اصل قضیہ	مثال	نام نقیضین	مثال
۱	ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ	کل انسان حیوان بالضرورۃ	ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ	بعض الانسان لیس بحیوان بالامکان العام
۲	ضروریہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	بعض الانسان حیوان بالضرورۃ	ممکنہ عامہ سالبہ کلیہ	لا شئ من الانسان بحیوان بالامکان العام
۳	ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ	لا شئ من الانسان بحیوان بالضرورۃ	ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض الانسان حیوان بالامکان العام
۴	ضروریہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	بعض الانسان لیس بحیوان بالضرورۃ	ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ	کل انسان حیوان بالامکان العام
۵	دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ	کل فلک متحرک بالدوام	مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ	بعض الفلک لیس بمتحرک بالفعل
۶	دائمہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	بعض الفلک متحرک بالدوام	مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ	لا شئ من الفلک بمتحرک **ساکن بالفعل**
۷	دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ	لا شئ من الفلک **بساکن** بالدوام	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض الفلک ساکن بالفعل
۸	دائمہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	بعض الفلک لیس **بساکن** بالدوام	مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ	کل فلک ساکن بالفعل
۹	مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ	کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ ما دام کاتباً	حینیہ ممکنہ سالبہ جزئیہ	بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع حین ھو کاتب بالامکان العام
۱۰	مشروطہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض الکاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ ما دام کاتباً	حینیہ ممکنہ سالبہ کلیہ	لا شئ من الکاتب بمتحرک الاصابع حین ھو کاتب بالامکان العام
۱۱	مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ	لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ ما دام کاتباً	حینیہ ممکنہ موجبہ جزئیہ	بعض الکاتب ساکن الاصابع حین ھو کاتب بالامکان العام
۱۲	مشروطہ عامہ سالبہ جزئیہ	بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع بالضرورۃ ما دام کاتباً	حینیہ ممکنہ موجبہ کلیہ	کل کاتب ساکن الاصابع حین ھو کاتب بالامکان العام
۱۳	عرفیہ عامہ موجبہ کلیہ	کل کاتب متحرک الاصابع بالدوام ما دام کاتباً	حینیہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع حین ھو کاتب بالفعل
۱۴	عرفیہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض الکاتب متحرک الاصابع بالدوام ما دام کاتباً	حینیہ مطلقہ سالبہ کلیہ	لا شئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل حین ھو کاتب
۱۵	عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ	لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع بالدوام ما دام کاتباً	حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	بعض الکاتب ساکن الاصابع بالفعل حین ھو کاتب
۱۶	عرفیہ عامہ سالبہ جزئیہ	بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع بالدوام ما دام کاتباً	حینیہ مطلقہ موجبہ کلیہ	کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل حین ھو کاتب

قَوْلُهٗ فالنقيضُ للضروريةِ اعْلَمْ اَنَّ نَقِيْضَ كلِّ شَى رَفْعُهٗ فَنَقِيْضُ الْقَضِيَةِ الَّتِىْ حكمَ فيهَا بضروريةِ الايجابِ اَوْ السَّلْبِ هُوَ قَضِيَةٌ حكمَ فيهَا بسلبِ تلكَ الضَّرُوْرَةِ و سلبُ كلِّ ضرور ة عَيْنُ امكانِ الطرفِ المقابل فنقيضُ ضرورةِ الايجاب امكانُ السلبِ و نقيضُ ضرورةِ السلبِ امكانُ الايجابِ و نقيضُ الدّوامِ هُوَ سلبُ الدَّوامِ وَقَدْ عرفتَ انّهٗ يَلزَمُهٗ فعليةُ الطرفِ المقابلِ فرَفْعُ دوامِ الايجابِ يلزمهٗ فعليةُ السلبِ ورفعُ دوامِ السَّلبِ يلزُمُهٗ فعليةُ الايجابِ فالممكنةُ العامّةُ نقيضٌ صريحٌ للضرو رة المطلقةِ والمطلقةُ العامّةُ لازمةٌ لنقيضِ الدائمةِ المطلقةِ وَ لـمَّا لمْ يكنْ لنقيضِهَا الصّريحِ و هواللادّ وامُ مفهومٌ" محصلٌ معتبرٌ بينَ القَضايَا المتداولةِ المتعارفةِ. قَالُوْا نقيضُ الدائمةِ هُوَالمطلقةُ العامّةُ ثُمَّ اعلَمْ اَنَّ نسبةَ الحينيةِ الممكنةِ الىٰ المشروطةِ العامّةِ كَنِسْبَةِ الممكنةِ العامةِ الىٰ الضرورية فَاِنَّ الحِينيةَ الممكنةَ هى التِىْ حكمَ فيهَا بسلبِ الضّرورةِ الوَصفيةِ اَى الضرورةِ مادامَ الوصفُ عَنِ الجانبِ المخالفِ فتكونُ نقيضًا صريحًا لِمَا حكمَ فِيهَا بضرورةِ الجانبِ الموافقِ بحسبِ الوصفِ فقولُنَا بالضُّرورةِ كلُّ كاتبٍ متحركُ الاصابعِ مادامَ كاتبًا نقيضُهٗ ليسَ بعضُ الكاتبِ بمتحركِ الاصابعِ حينَ هوَ كاتبٌ بالامكانِ ونسبةُ الحُينيةِ المطلقةِ وهِىَ قضيةٌ حكمَ فيهَا بفعليةِ النّسبةِ حينَ اتصافِ ذاتِ الموضوعِ بالوصفِ العنوانى اِلىٰ العرفيةِ العامةِ كَنسبةِ المطلقةِ العامّةِ اِلىٰ الدائمةِ وذلكَ لانَّ الحكمَ فَى العرفيةِ العامةِ بدوامِ النّسبةِ مادامَ ذاتُ الموضوعِ

متصفةً بالوصفِ العنوانِي فنقيضُهَا الصريحُ هُوَ سلبُ ذلكَ الدوامِ ويلزُمُهُ وقوعُ الطّرفِ المقابلِ فِيْ بعض اوقاتِ الوصفِ العنوانِي وهذَا معنى الحينيةِ المطلقةِ المخالفةِ للعرفيةِ العامةِ فِيْ الكَيْفِ فَنقيضُ قولِنَا بالدّوامِ كُلُّ كاتبٍ متحركُ الاصابعِ مادامَ كاتبًا قولُنَا ليسَ بعضُ الكاتبِ بمتحركِ الاصابعِ حينَ هُوَ كاتبٌ بالفعلِ وَالمصنفُ لم يتعرّضْ لبيانِ نقيضِ الوقتيةِ والمنتشرةِ المطلقيتنِ من البسائِط اذلايتعلقُ بذلكَ غرضٌ فيمَا سيأتِي مِنْ مباحثِ العكوسِ والاقيسةِ بخلافِ بَاقِيْ البسائِطِ فتامَّلْ.

ترجمہ: قولہ فالنقیض للضروریۃ: جان لیجئے کہ ہر چیز کی نقیض اس کا رفع ہے پس اس قضیہ کی نقیض جس میں ایجاب یا سلب کے ضروری ہونے کا حکم کیا گیا ہو وہ قضیہ ہے جس میں اس ضرورۃ (ایجاب یا سلب) کے سلب کا حکم کیا گیا ہو اور ہر ضرورۃ کا سلب بعینہ جانب مخالف کا ممکن ہونا ہے پس ایجاب کے ضروری ہونے کی نقیض سلب کا ممکن ہونا ہے اور سلب کے ضروری ہونیکی نقیض ایجاب کا ممکن ہونا ہے اور دوام کی نقیض دوام کا سلب ہے اور آپ جان چکے ہیں کہ اس (سلب دوام) کو جانب مخالف کا بالفعل ہونا لازم ہے پس ایجاب دائمی کے رفع کو سلب بالفعل ہونا لازم ہے اور سلب دائمی کے رفع کو ایجاب بالفعل ہونا لازم ہے پس ممکنہ عامہ، ضروریہ مطلقہ کی صریح نقیض ہے اور مطلقہ عامہ، دائمہ مطلقہ کی نقیض کیلئے لازم ہے اور جبکہ نہیں ہے دائمہ مطلقہ کی صریح نقیض یعنی لادوام کیلئے ایسا مفہوم جوان قضایا سے حاصل کیا گیا ہو جو متعارف اور رائج ہیں تو مناطقہ نے کہا کہ دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہی ہے پھر جان لیجئے کہ حینیہ ممکنہ کی مشروطہ عامہ کی طرف نسبت، ممکنہ عامہ کی ضروریہ مطلقہ کی طرف نسبت کے مانند ہے کیونکہ حینیہ ممکنہ وہ قضیہ ہے جس میں ضرورت وصفی منتفی ہونیکا حکم کیا گیا ہو یعنی وہ ضرورۃ جس کو جانب مخالف سے سلب کیا گیا ہو جب تک کہ وصف موضوع رہے لہذا یہ حینیہ ممکنہ صریح ہوگی اس مشروطہ عامہ کی جس میں مادام الوصف جانب موافق کی ضرورت کا حکم کیا گیا ہو پس ہمارے قول

بالضرورۃ کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا کی نقیض لیس بعض الکاتب بمتحرک الاصابع حین ہو کاتب بالامکان ہے اور حینیہ مطلقہ وہ قضیہ ہے جس میں ذات موضوع کے وصف عنوانی کیساتھ متصف ہونے کے وقت نسبت کے بالفعل ہونے کا حکم کیا گیا ہو اور اس کی نسبت عرفیہ عامہ کی طرف مطلقہ عامہ کی دائمہ مطلقہ کی طرف نسبت کے مانند ہے اور یہ اس وجہ سے کہ حکم عرفیہ عامہ میں نسبت کے دائمی ہونے کا ہوتا ہے جب تک ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے پس اس کی صریح نقیض اسی دوام کا سلب ہے اور اسی سلب کیلئے وصف عنوانی کے بعض اوقات میں جانب مخالف کا واقع ہو جانا لازم ہے اور یہی معنی ہے بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا عرفیہ عامہ موجبہ کلیہ کی نقیض ہمارا قول: لیس بعض الکاتب بمتحرک الاصابع حین ھو کاتب بالفعل حینیہ مطلقہ سالبہ جزئیہ ہے اور ماتن نے بسائط میں سے وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقیضوں کے بیان کو نہیں چھیڑا کیونکہ قیاس اور عکوس کے متعلق جو مباحث آرہی ہیں ان مباحث میں منتشرہ مطلقہ اور وقتیہ مطلقہ کی نقیضوں کے ساتھ کوئی غرض متعلق نہیں ہے بخلاف باقی بسائط کے کہ ان کی نقیضوں کے ساتھ غرض متعلق ہے پس غور کر لیجئے۔

شرح

تیسری بحث یعنی موجہات بسیطہ کی نقائض کی شرح میں قائم کردہ قول سے شارح کی غرض سات امور کا بیان ہے۔

(۱) نقیض کا معنی (۲) ممکنہ عامہ، ضروریہ مطلقہ کیلئے صریح نقیض کیوں ہے؟ (۳) مطلقہ عامہ، دائمہ مطلقہ کی نقیض کیلئے لازم کیوں ہے؟ (۴) حینیہ ممکنہ مشروطہ عامہ کی نقیض کیوں ہے؟ (۵) حینیہ مطلقہ عرفیہ عامہ کی نقیض کیوں ہے؟ (۶) ماتنؒ نے وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقائض کیوں بیان نہیں کی؟ (۷) وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقائض کے عدم بیان پر اعتراض کی طرف اشارہ۔

نقیض کا معنیٰ

شارح نے اعلم ''ان نقیض کل شی رفعہ'' سے نقیض کا معنی بیان فرمایا کہ ہر چیز کی نقیض اس چیز کی رفع ہے جیسے انسان کی نقیض اس کا رفع یعنی لا انسان ہے۔

ممکنہ عامہ ضروریہ مطلقہ کیلئے صریح نقیض کیوں ہے؟

شارح نے عبارت فنقیض القضیۃ التی سے لیکر ونقیض ضرورۃ السلب امکان الایجاب تک میں اس بات کو بیان فرمایا ہے کہ ممکنہ عامہ، ضروریہ مطلقہ کے لئے صریح نقیض ہے۔ کیونکہ آپ نے ضروریہ مطلقہ کی تعریف پڑھی ہے کہ ضروریہ مطلقہ وہ موجھہ بسیطہ ہے جسمیں ثبوتِ محمول برائے موضوع یاسلبِ محمول عن الموضوع بالضرورۃ ہو جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہو ضروریہ مطلقہ کی تعریف سے معلوم ہوا کہ اس قضیہ میں ضرورۃ ملحوظ ہے کبھی ضرورۃِ ایجاب کا حکم ہوگا اور کبھی ضرورۃ سلب کا حکم ہوگا لہذا اس ضروریہ مطلقہ کی نقیض وہ قضیہ ہوگی جس میں اس ضرورۃ کا رفع کیا گیا ہو اور یہ بات آپ پہلے سے جانتے ہیں کہ ہر ضرورۃ کا رفع بعینہ طرفِ مقابل کا امکان ہے لہذا ضرورۃ ایجاب کا رفع طرفِ مقابل (سلب) کا امکان ہے یعنی امکان سلب ہے اور بالکل یہی معنی ممکنہ عامہ سالبہ کا ہے اور ضرورۃ سلب کا رفع طرف مقابل (ایجاب) کا امکان ہے یعنی امکانِ ایجاب ہے اور بالکل یہی معنی ممکنہ عامہ موجبہ کا ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ضروریہ مطلقہ کی صریح نقیض ممکنہ عامہ ہے کیونکہ جب ضروریہ مطلقہ میں ضرورت ایجاب کا حکم ہو تو اس کی نقیض ضرورۃ ایجاب کا سلب یعنی جانب سلب کا امکان ہوگی اور یہی معنی ہے ممکنہ عامہ سالبہ کا۔

اور جب ضروریہ مطلقہ میں ضرورۃ سلب کا حکم ہو تو اس کی نقیض ضرورۃ سلب کا سلب یعنی جانب ایجاب کا امکان ہوگی اور یہی معنی ہے ممکنہ عامہ موجبہ کا۔

لہذا ثابت ہوا کہ ممکنہ عامہ، ضروریہ مطلقہ کیلئے صریح نقیض ہے

مطلقہ عامہ، دائمہ مطلقہ کی نقیض کیلئے لازم کیوں ہے؟

شارح نے المطلقۃ لازمۃ لنقیض الدائمۃ المطلقۃ کی عبارت سے یہ بات بیان فرمائی ہے کہ مطلقہ عامہ دائمہ مطلقہ کیلئے صریح نقیض نہیں ہے بلکہ دائمہ مطلقہ کی نقیض کیلئے لازم ہے کیونکہ دائمہ مطلقہ میں حکم دوام کا ہوتا ہے اور دوام کا رفع لا دوام ہے چونکہ منطقیوں کے ہاں قضایا میں سے کوئی قضیہ معتبرہ ومشہورہ ایسا نہیں ہے جس میں لا دوام صراحت کے ساتھ آیا ہو اس لئے بعینہ تو دائمہ مطلقہ کی کوئی نقیض نہیں ہے ہاں لا دوام کو طرف مقابل کی فعلیت (یعنی تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں طرف مقابل کا بالفعل واقع ہونا) لازم ہے اس لئے ضمناً مطلقہ عامہ، دائمہ مطلقہ کیلئے نقیض بن جائیگی پس دوام ایجاب

کا رفع فعلیت سلب ہے اور یہی معنی ہے مطلقہ عامہ سالبہ کا۔ اور دوام سلب کا رفع فعلیت ایجاب ہے اور یہی معنی ہوتا ہے مطلقہ عامہ موجبہ کا۔

لہذا ثابت ہوا کہ مطلقہ عامہ، دائمہ مطلقہ کیلئے صریح نقیض نہیں ہے بلکہ اسکی صریح نقیض لا دوام ہے اور اس لا دوام کو مطلقہ عامہ لازم ہے پس مطلقہ عامہ، دائمہ مطلقہ کی نقیض کیلئے لازم ہے۔

حینیہ ممکنہ مشروطہ عامہ کی نقیض کیوں ہے؟

حینیہ ممکنہ، مشروطہ عامہ کی صریح نقیض ہے کیونکہ مشروطہ عامہ میں ضرورۃ وصف کا حکم ہوتا ہے یعنی ثبوت محمول للموضوع یا سلبِ محمول عن الموضوع بالضرورۃ ہو جب تک کہ ذات موضوع، وصف عنوانی کے ساتھ متصف رہے پس اسکی نقیض وہ قضیہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ ثبوتِ محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع ضروری نہیں جب تک کہ ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف رہے پس حینیہ ممکنہ مشروطہ عامہ کی صریح نقیض ہوئی جس طرح ممکنہ عامہ، ضروریہ مطلقہ کی صریح نقیض ہے۔

مثال: مشروطہ عامہ (اصل قضیہ) بالضرورۃ کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً حینیہ ممکنہ (نقیض) لیس بعض الکاتب بمتحرک الاصابع حین ہو کاتب بالامکان۔

حینیہ مطلقہ، عرفیہ عامہ کی نقیض کیوں ہے؟

حینیہ مطلقہ، عرفیہ عامہ کی نقیض کو لازم ہے کیونکہ عرفیہ عامہ میں دوام وصف ہوتا ہے یعنی عرفیہ عامہ وہ قضیہ ہے جس میں ثبوت محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع بالدوام ہو جب تک کہ ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف رہے پس اس کی نقیض وہ قضیہ بنے گی جسمیں اس دوام وصفی کا رفع کیا گیا ہو اور ایسا قضیہ نہیں جس میں صراحۃ لا دوام وصفی ہو لیکن حینیہ مطلقہ اس لا دوام وصفی کو لازم ہے کیونکہ حینیہ مطلقہ وہ قضیہ ہے جس میں نسبت کے بالفعل ہونے کا حکم ہو جب تک کہ ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے پس جس طرح مطلقہ عامہ، دائمہ مطلقہ کی صریح نقیض نہیں ہے بلکہ اس کی نقیض لا دوام ذاتی کیلئے لازم ہے اسی طرح حینیہ مطلقہ، عرفیہ عامہ کیلئے صریح نقیض نہیں ہے بلکہ اس کی نقیض لا دوام وصفی کیلئے لازم ہے۔

مثال: عرفیہ عامہ (اصل قضیہ) بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا حینیہ مطلقہ (نقیض) لیس بعض الکاتب بمتحرک الاصابع حین ہو کاتب بالفعل۔

ماتنؒ نے وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقائض کیوں بیان نہیں کی؟

شارح نے والمصنف لم یتعرض الخ کی عبارت سے بیان فرمایا کہ ماتنؒ نے وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقائض بیان نہیں کی کیونکہ آگے آنے والی مباحث قیاس وعکوس میں ان کی نقائض سے کوئی غرض متعلق نہیں ہے بخلاف باقی بسائط کے کہ انکی نقائض سے غرض متعلق ہے۔

عدم بیان پر اعتراض کی طرف اشارہ

شارح نے فتامل سے وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقائض کے عدم بیان پر اعتراض کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ طرد اللباب وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقائض بیان کرنی چاہئے تھی اگرچہ ان سے کوئی عملی غرض متعلق نہیں ہے۔

وَلِلْمُرَكَّبَةِ الْمَفْهُومُ الْمُرَدَّدُ بَيْنَ نَقِيضَيِ الْجُزْئَيْنِ

اور مرکبہ کی نقیض وہ مفہوم ہے جو مرکبہ کی دونوں جزؤں کی نقیضوں کے درمیان متردد ہو۔

متن کی تشریح

چوتھی بحث: موجہات مرکبہ کلیہ کی نقائض نکالنے کا طریقہ

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں چوتھی بحث یعنی موجہات مرکبہ کلیہ کی نقائض کا طریقہ بیان فرمایا ہے

موجہات مرکبہ کلیہ کی نقائض کا طریقہ سمجھنے سے قبل دو باتیں ذہن میں رکھیں۔

پہلی بات یہ کہ موجہہ مرکبہ میں دو قضیہ بسیطہ ہوتے ہیں۔

دوسری بات یہ کہ ہر شی کی نقیض اس کا رفع ہے۔

اب سمجھئے کہ موجہات مرکبہ کلیہ کی نقائض نکالنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ اولاً پہلے بسیطہ کی نقیض نکالئے پھر دوسرے بسیطہ کی نقیض نکالیے اس کے بعد پہلے بسیطہ کی نقیض کے شروع میں لفظ اما اور دوسرے بسیطہ

کی نقیض کے شروع میں لفظ او لگایئے۔اور یہی مطلب ہے ماتنؒ کے قول ''للمرکبۃ المفہوم المردد بین نقیضی الجزئین'' کا یعنی مرکبہ کی نقیض وہ مفہوم ہے جو مرکبہ کی دونوں جزؤں کے درمیان متردد ہو۔

پس مذکورہ بالا طریقہ کار کے مطابق دونوں جزؤں کی نقیضوں کو ترتیب دینے سے ایک منفصلہ مانعۃ الخلو حاصل ہوگی جو مرکبہ کلیہ کی نقیض ہوگی۔

قَوْلُهٗ وَلِلْمُرَكَّبَةِ: قَدْ عَلِمْتَ اَنَّ نَقِيْضَ كُلِّ شَیْ رَفْعُهٗ فَاعْلَمْ اَنَّ رَفْعَ الْمُرَكَّبِ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِرَفْعِ اَحَدِ جُزْئَيْهِ لَا عَلَى التَّعْيِيْنِ بَلْ عَلٰى سَبِيْلِ مَنْعِ الْخُلُوِ اِذْ يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ بِرَفْعِ كِلَا جُزْئَيْهِ فَنَقِيْضُ الْقَضِيَّةِ الْمُرَكَّبَةِ نَقِيْضُ اَحَدِ جُزْئَيْهِ عَلٰى سَبِيْلِ مَنْعِ الْخُلُوِ فَنَقِيْضُ قَوْلُنَا كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَادَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا اَیْ لَاشَیْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِمُتَحَرِّكِ الْاَصَابِعِ بِالْفِعْلِ قَضِيَّةٌ مُنْفَصِلَةٌ مَانِعَةُ الْخُلُوِ وَهِیَ قَوْلُنَا اِمَّا بَعْضُ الْكَاتِبِ لَيْسَ بِمُتَحَرِّكِ الْاَصَابِعِ بِالْاِمْكَانِ حِيْنَ هُوَ كَاتِبٌ وَاَمَّا بَعْضُ الْكَاتِبِ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ دَائِمًا وَاَنْتَ بَعْدَ اِطِّلَاعِكَ عَلٰى حَقَائِقِ الْمُرَكَّبَاتِ وَنَقَائِضِ الْبَسَائِطِ تَتَمَكَّنُ مِنْ اِسْتِخْرَاجِ تَفَاصِيْلِ نَقَائِضِ الْمُرَكَّبَاتِ.

ترجمہ: قولہ وللمرکبۃ: تحقیق آپ جان چکے ہیں کہ ہر شی کی نقیض اسی شی کا رفع ہے پس جان لیجئے کہ موجہہ مرکبہ کا رفع اس کے دو جزؤں میں سے ایک کے رفع کے ذریعہ ہوگا مگر متعین طور پر نہیں بلکہ منع الخلو کے طریقہ پر رفع ہوگا کیونکہ مرکبہ کا رفع اس کے دونوں جزؤں کے رفع کے ذریعہ بھی جائز ہے۔پس قضیہ مرکبہ کی نقیض منع الخلو کے طریقہ پر اس کے دو جزؤں میں سے ایک کی نقیض ہوگی پس ہمارے قول (مشروطہ خاصہ موجبہ کلیہ) کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما ای لاشی من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل کی نقیض قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہے۔اور وہ ہمارا قول: اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین ھو کاتب واما بعض

الکاتب متحرک الاصابع دائما ہے اور آپ مرکبات کی حقائق اور بسائط کی نقائض پر مطلع ہونے کے بعد مرکبات کی نقائض نکالنے پر قادر ہیں۔

شرح

موجہات مرکبہ کلیہ کی نقائض نکالنے کا طریقہ شارح کے الفاظ میں

مذکورہ قول میں شارح نے اپنے الفاظ میں موجہات مرکبہ کلیہ کی نقائض نکالنے کا طریقہ بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات تو آپ جانتے ہیں کہ ہر شی کی نقیض اس شی کا رفع ہے اس کے بعد سنئے کہ قضیہ مرکبہ کا تحقق تو اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس کے دونوں جزء موجود ہوں۔ البتہ اس کے رفع کیلئے اس کے دونوں جزؤں کا رفع ضروری نہیں ہے یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے دونوں جزء مرتفع ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ لاعلی التعیین اس کے دو جزؤں میں سے ایک جزء مرتفع ہو اس لئے مرکبہ کے نقیض کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے دونوں جزؤں کی نقیض نکال کر حرف تردید یعنی اما اور او داخل کر کہ اس کو منفصلہ مانعۃ الخلو بنالیا جائے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان دو جزؤں میں سے ایک کا رفع یا دونوں جزؤں کا رفع اس مرکبہ کی نقیض ہے جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما ای لاشی من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل قضیہ مشروطہ خاصہ ہے اس میں پہلا جزء مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ ہے جس کی نقیض حینیہ ممکنہ سالبہ جزئیہ ہے اور دوسرا جزء مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے جس کی نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ جزئیہ ہے ان قضیوں کو منفصلہ مانعۃ الخلو بنا کر کہا جائے اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین ھو کاتب واما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما۔

آخر قول میں شارح نے فرمایا کہ مرکبات کی حقائق اور بسائط کی نقائض پر مطلع ہونیکے بعد مذکورہ طریقہ کار کے مطابق آپ دیگر مرکبات کی نقائض کا استخراج کر سکتے ہیں لہذا دیگر موجہات مرکبہ کلیہ کی نقائض کا نقشہ ملاحظہ فرمائیں۔



نقشه برائے تقائض موجهات مرکبه کلیة

نمبر شمار	نام اصل قضیہ	مثال	نام جزء اول	نام جزء ثانی	نام نقیض	مثال	نام نقیض جزء اول	نام نقیض جزء ثانی
۱	مشروطه خاصه موجه کلیه مشروطه خاصه سالبه کلیه	کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورة ما دام کاتبا لا دائما ای لا شی من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل لا شی من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورة ما دام کاتبا لا دائما ای کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل	مشروطه عامه سالبه کلیه مشروطه عامه موجبه کلیه	مطلقه عامه سالبه کلیه مطلقه عامه موجبه کلیه	موجبه جزئیه سالبه جزئیه موجبه جزئیه سالبه جزئیه	اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع حین هو کاتب بالامکان و اما بعض الکاتب متحرک الاصابع بالدوام اما بعض الکاتب ساکن الاصابع حین هو کاتب بالامکان العام و اما بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع بالدوام	حینیه ممکنه سالبه جزئیه حینیه ممکنه موجبه جزئیه	دائمه مطلقه موجبه جزئیه دائمه مطلقه سالبه جزئیه
۲	عرفیه خاصه موجبه کلیه عرفیه خاصه سالبه کلیه	کل کاتب متحرک الاصابع بالدوام ما دام کاتبا لا دائما ای لا شی من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل لا شی من الکاتب بساکن الاصابع بالدوام ما دام کاتبا لا دائما ای کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل	عرفیه عامه موجبه کلیه عرفیه عامه سالبه کلیه	مطلقه عامه سالبه کلیه مطلقه عامه موجبه کلیه	حینیه مطلقه سالبه جزئیه حینیه مطلقه موجبه جزئیه	اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع حین هو کاتب بالفعل و اما بعض الکاتب متحرک الاصابع بالدوام اما بعض الکاتب ساکن الاصابع بالفعل حین هو کاتب و اما بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع دائما	حینیه مطلقه سالبه جزئیه حینیه مطلقه موجبه جزئیه	دائمه مطلقه موجبه جزئیه دائمه مطلقه سالبه جزئیه
۳	وقتیه موجبه کلیه وقتیه سالبه کلیه	کل قمر منخسف بالضرورة وقت الحیلولة لا دائما ای لا شی من القمر بمنخسف بالفعل لا شی من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربیع لا دائما ای کل قمر منخسف بالفعل	وقتیه مطلقه موجبه کلیه وقتیه مطلقه سالبه کلیه	مطلقه عامه سالبه کلیه مطلقه عامه موجبه کلیه	ممکنه عامه موجبه جزئیه ممکنه عامه سالبه جزئیه	اما بعض القمر لیس منخسف بالامکان وقت التربیع و اما بعض القمر لیس بمنخسف دائما اما بعض الانسان لیس بمتنفس بالامکان و اما بعض الانسان متنفس دائماً	ممکنه عامه موجبه جزئیه ممکنه عامه سالبه جزئیه	دائمه مطلقه سالبه جزئیه دائمه مطلقه موجبه جزئیه
۴	منتشره موجبه کلیه منتشره سالبه کلیه	کل انسان متنفس بالضرورة وقتاما لا دائما ای لا شی من الانسان بمتنفس بالفعل لا شی من الانسان بمتنفس بالضرورة وقتاما لا دائما ای کل انسان متنفس بالفعل	منتشره مطلقه موجبه کلیه منتشره مطلقه سالبه کلیه	مطلقه عامه سالبه کلیه مطلقه عامه موجبه کلیه	ممکنه عامه موجبه جزئیه دائمه مطلقه سالبه جزئیه	اما بعض الانسان متنفس بالامکان و اما بعض الانسان لیس بمتنفس دائما اما بعض الانسان لیس بضاحک بالدوام و اما بعض الانسان ضاحک بالضرورة	ممکنه عامه موجبه جزئیه دائمه مطلقه سالبه جزئیه	دائمه مطلقه سالبه جزئیه ضروریه مطلقه موجبه جزئیه
۵	وجودیه لا ضروریه موجبه کلیه وجودیه لا ضروریه سالبه کلیه	کل انسان ضاحک بالفعل لا بالضرورة ای لا شی من الانسان بضاحک بالامکان لا شی من الانسان بضاحک بالفعل لا بالضرورة ای کل انسان ضاحک بالامکان	مطلقه عامه موجبه کلیه مطلقه عامه سالبه کلیه	ممکنه عامه سالبه کلیه ممکنه عامه موجبه کلیه	دائمه مطلقه موجبه جزئیه دائمه مطلقه سالبه جزئیه	اما بعض الانسان ضاحک بالدوام و اما بعض الانسان لیس بضاحک بالضرورة اما بعض الانسان لیس بضاحک بالدوام و اما بعض الانسان ضاحک بالدوام	دائمه مطلقه موجبه جزئیه دائمه مطلقه سالبه جزئیه	ضروریه مطلقه سالبه جزئیه دائمه مطلقه موجبه جزئیه
۶	وجودیه لا دائمه موجبه کلیه وجودیه لا دائمه سالبه کلیه	کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما ای لا شی من الانسان بضاحک بالفعل لا شی من الانسان بضاحک بالفعل لا دائما ای کل انسان ضاحک بالفعل	مطلقه عامه موجبه کلیه مطلقه عامه سالبه کلیه	مطلقه عامه سالبه کلیه مطلقه عامه موجبه کلیه	دائمه مطلقه موجبه جزئیه ضروریه مطلقه سالبه جزئیه	اما بعض الانسان ضاحک بالدوام و اما بعض الانسان لیس بضاحک بالدوام و اما بعض الانسان لیس بکاتب بالضرورة و اما بعض الانسان کاتب بالضرورة	دائمه مطلقه موجبه جزئیه ضروریه مطلقه سالبه جزئیه	دائمه مطلقه سالبه جزئیه ضروریه مطلقه موجبه جزئیه
۷	ممکنه خاصه موجبه کلیه ممکنه خاصه سالبه کلیه	کل انسان کاتب بالامکان الخاص ای کل انسان کاتب بالمکان العام ولا شی من الانسان بکاتب بالامکان العام لا شی من الانسان بکاتب بالامکان العام وکل انسان کاتب بالامکان العام	ممکنه عامه موجبه کلیه ممکنه عامه سالبه کلیه	ممکنه عامه سالبه کلیه ممکنه عامه موجبه کلیه	ضروریه مطلقه موجبه جزئیه ممکنه عامه سالبه جزئیه	اما بعض الانسان کاتب بالضرورة و اما بعض الانسان لیس بکاتب بالضرورة اما بعض القمر لیس بمنخسف بالامکان وقت الحیلولة و اما بعض القمر منخسف دائما	ضروریه مطلقه موجبه جزئیه ممکنه عامه سالبه جزئیه	ضروریه مطلقه سالبه جزئیه دائمه مطلقه موجبه جزئیه

وَلٰكِنْ فِی الجزئِيةِ بالنّسبةِ اِلٰی كلّ فردٍ

لیکن مرکبہ جزئیہ کی نقیض میں موضوع کے ہر فرد کے اعتبار سے یہ تردید ہوگی

متن کی تشریح

پانچویں بحث: موجہات مرکبہ جزئیہ کی نقائض نکالنے کا طریقہ

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں پانچویں بحث یعنی موجہات مرکبہ جزئیہ کی نقائض نکالنے کا طریقہ بیان فرمایا ہے تفصیلی بحث شرح میں ملاحظہ فرمائیں۔

قولهٗ ولكنْ فِی الجزئيّةِ بالنّسبةِ اِلٰی كلِ فردٍ يَعْنِی لَا يَكفِی فِیْ اخذِ نقيضِ القضيةِ المركبةِ الجزئيةِ الترديدُ بينَ نقيضَیْ جُزئَيْهَا وَهُمَا الكليتانِ اذ قدْ يكذِبُ المركبةُ الجزئيةُ كقولِنَا بعضُ الْحَيْوَانِ انسانٌ بالفعلِ لادائمًاوَ يكْذُبُ كِلَا نَقيضَیْ جُزئَيْهَا ايضًاو هُمَا قَولُنَا لاشیَ مِنَ الْحَيْوَانِ بِانْسانٍ دَائِمًا وَ قَولُنَا كلُّ حيوانٍ انسانٌ دائمًا وحِيْنَئِذٍ فطريْقُ اخذِ نقيضِ المركّبةِ الجزئيةِ اَنْ يوضَعَ افرادُ الموضُوعِ كلُّهَا ضرورةً اَنَّ نقيضَ الْجزئيةِ هِیَ الكُلِيَّةُ ثُمَّ تُرَدَّدُ بَيْنَ نقيضِی الجُزْئَيْنِ بالنّسبةِالیٰ كلِّ واحدٍ منَ الافرادِ فيقالُ فِی المثالِ المذكورِ كلّ حيوانٍ امَاانسانٌ دائمًا اَوْ ليسَ بانسانٍ دائمًا وَحِيْنَئِذٍ فَيَصْدقُ النّقيضُ وَهُوَ قَضِيَةٌ حمليةٌ مرددةُ المحمولِ فقوله الٰی كلِ فردٍ اَیْ مِنْ اِفرادِ الْمَوْضُوعِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے اپنے قول ''ولکن فی الجزئیۃ بالنسبۃ الی کل فرد'' سے مراد یہ ہے کہ قضیہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض لینے میں اسی مرکبہ جزئیہ کی نقیض کے درمیان تردید کرنا درانحالیکہ وہ نقیضین دو قضیہ کلیہ ہیں کافی نہیں ہے کیونکہ کبھی مرکبہ جزئیہ کاذب ہوتا ہے جیسے ہمارا قول: بعض الحیوان انسان بالفعل لادائما ای بعض الحیوان لیس بانسان بالفعل وجودیہ لادائمہ موجبہ جزئیہ کاذب ہے اور اس کے دونوں جزؤں کی نقیضین بھی کاذب ہیں اور وہ ہمارا قول: لاشی من الحیوان بانسان دائما اور ہمارا قول کل حیوان

انسان دائما ہیں اور اس وقت مرکبہ جزئیہ کی نقیض لینے کا طریقہ یہ ہے کہ (موضوع پر لفظ کل داخل کر کے) موضوع کے تمام افراد لئے جائیں کیونکہ جزئیہ کی نقیض کلیہ ہی ہے پھر دونوں جزؤں کے محمولوں کی نقیضین کے درمیان افراد موضوع میں سے ہر فرد کے اعتبار سے تردید کی جائے پس مثال مذکور میں کہا جائے کل حیوان اما انسان دائما اولیس بانسان دائما اور اس وقت نقیض صادق آئیگی درانحالیکہ وہ نقیض قضیہ حملیہ ہے جس کے محمول میں تردید ہے پس قول ماتنؒ "بالنسبۃ الی کل فرد سے مراد موضوع کے افراد میں سے ہر ہر فرد ہے۔

شرح

مذکورہ قول سے شارح کی غرض تین امور کا بیان ہے:

(۱) مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے کا طریقہ مرکبہ کلیہ کی نقیض کے طریقہ سے مختلف ہوتا ہے۔

(۲) مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے کا طریقہ کیوں مختلف ہے؟

(۳) مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے کا طریقہ کیا ہے؟

مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے کا طریقہ مختلف ہے

شارح نے عبارت "لایکفی فی اخذ نقیض القضیۃ المرکبۃ الجزئیۃ التردید بین نقیضی جزئیھا وھما الکلیتان" سے یہ بات بیان فرمائی کہ قضیہ مرکبہ کلیہ کی نقیض نکالنے میں اس کے دونوں جزؤں کی نقیضین میں تردید کی جاتی تھی لیکن مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے میں اس کے دونوں جزؤں کی نقیضین کے درمیان تردید کافی نہیں ہے بلکہ اس کی نقیض نکالنے کا طریقہ مرکبہ کلیہ کی نقیض نکالنے کے طریقہ سے مختلف ہے۔

مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے کا طریقہ کیوں مختلف ہے؟

شارح نے عبارت "اذقد یکذب المرکبۃ الجزئیۃ" سے اس بات کی وجہ بیان فرمائی ہے کہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے کا طریقہ مرکبہ کلیہ کی نقیض نکالنے کے طریقہ سے مختلف ہے اور جو وجہ بیان فرمائی ہے اس کا حاصل یہ ہے کی مرکبہ کلیہ میں تو اس کے دونوں جزؤں کی نقیض نکال کر ان کے درمیان حرف تردید داخل کر کے منفصلہ مانعۃ الخلو بنالیا جاتا ہے اور یہی قضیہ مرکبہ کلیہ کی نقیض کہلاتی ہے لیکن مرکبہ جزئیہ میں یہ طریقہ جاری نہیں ہوسکتا کیونکہ کبھی اس طریقہ کے مطابق نقیض نکالنے میں اصل قضیہ اور

نقیض دونوں کاذب ہوتے ہیں مثلاً بعض الحیوان انسان بالفعل لا دائما وجودیہ لا دائمہ موجبہ جزئیہ ہے اگر اس کی نقیض نکالنے میں مرکبہ کلیہ کی نقیض نکالنے کا طریقہ اختیار کیا جائے اور اس قضیہ کے دونوں جزؤں کی نقیض نکال کر منفصلہ مانعۃ الخلو بنا کر اس کو وجودیہ لا دائمہ موجبہ جزئیہ کی نقیض بنایا جائے تو اس کے پہلے جزء کی نقیض لاشی من الحیوان بانسان دائما ہے جو دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہے کیونکہ وجودیہ لا دائمہ کا پہلا جزء مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے اور اس کی نقیض دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ آتی ہے اور دوسرا جزء مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے اس لئے اس کی نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ ہوگی یعنی کل حیوان انسان دائما اب اگر مرکبہ کلیہ کی نقیض کا طریقہ جاری کر کے ان دونوں جزؤں کی نقیضوں سے منفصلہ مانعۃ الخلو بنایا جائے تو اس کی شکل یہ ہوگی اما لاشی من الحیوان بانسان دائما واما کل حیوان انسان دائما اور یہ دونوں جزء کاذب ہیں اسی طرح اصل قضیہ بعض الحیوان انسان بالفعل لا دائما بھی کاذب ہے حالانکہ اگر اصل قضیہ صادق ہو تو نقیض کاذب ہونی چاہیے اور اگر اصل قضیہ کاذب ہو تو نقیض صادق ہونی چاہیے یہاں اصل قضیہ اور اس کی نقیض دونوں ہی کاذب ہیں معلوم ہوا جس کو نقیض قرار دیا گیا وہ نقیض نہیں اور یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے میں وہی طریقہ اختیار کیا گیا جو مرکبہ کلیہ کی نقیض نکالنے کا ہے۔

مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے کا طریقہ کیا ہے؟

شارح نے عبارت ''وحینئذ فطریق اخذ نقیض المرکبۃ الجزئیۃ الخ'' سے مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے کا طریقہ بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اولاً مرکبہ جزئیہ کے موضوع کو کلی بنا دیا جائے بایں طور کہ جزئیہ کے سور کو ہٹا کر کلیہ کا سور موضوع پر داخل کیا جائے پھر مرکبہ جزئیہ کے دونوں جزوں کے محمولوں کی نقیضین نکالی جائیں پھر ان نقیضین کے درمیان حرف تردید یا مایا او کے ذریعہ تردید کی جائے بایں طور کہ ایک نقیض سے پہلے اما رکھا جائے اور دوسری نقیض سے پہلے اِمّا یا اَوْ رکھا جائے تو یہ قضیہ حملیہ مرددۃ المحمول بن جائے گا مثلاً مذکورہ بعض الحیوان انسان بالفعل لا دائما میں پہلے موضوع پر لفظ کل داخل کیا جائے پھر محمول انسان بالفعل کی نقیض لیس بانسان دائما لیکر دونوں کے درمیان تردید کی جائے اور کہا جائے کہ بعض الحیوان انسان بالفعل لا دائما وجودیہ لا دائمہ موجبہ جزئیہ کی نقیض کل حیوان اما انسان دائما او لیس بانسان دائما قضیہ حملیہ کلیہ مرددۃ المحمول ہے۔ موجہات مرکبہ کلیہ کی نقائض کی طرح موجہات مرکبہ جزئیہ کی نقائض کا نقشہ بھی ملاحظہ فرمائیں۔

نقشه برائے نقائض موجهات مرکبه جزئیه

نمبر شمار	نام اصل قضیہ	مثال	نام جزء اول	نام جزء ثانی	نام نقیض	مثال
۱	مشروطه خاصه موجبه جزئیة مشروطه خاصه سالبه جزئیة	بعض الکاتب متحرک الاصابع بالضرورة ما دام کاتبا لا دائما ای بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالفعل بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع بالضرورة ما دام کاتبا لا دائما ای بعض الکاتب ساکن الاصابع بالفعل	مشروطه عامه موجبه جزئیة مشروطه عامه سالبه جزئیة	مطلقه عامه سالبه جزئیة مطلقه عامه سالبه جزئیة	نقیض موجبه جزئیه مهمله کلیة سالبه مردودة المعمول	کل کاتب اما لیس بمتحرک الاصابع حین هو کاتب بالامکان أو متحرک الاصابع بالدوام. کل کاتب اما ساکن الاصابع حین هو کاتب بالامکان أو لیس بساکن الاصابع بالدوام
۲	عرفیه خاصه موجبه جزئیة عرفیه خاصه سالبه جزئیة	بعض الکاتب متحرک الاصابع بالدوام ما دام کاتبا لا دائما ای بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالفعل بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع بالدوام ما دام کاتبا لا دائما ای بعض الکاتب ساکن الاصابع بالفعل	عرفیه عامه موجبه جزئیة عرفیه عامه سالبه جزئیة	مطلقه عامه سالبه جزئیة مطلقه عامه موجبه جزئیة		کل کاتب اما لیس بمتحرک الاصابع حین هو کاتب بالفعل او متحرک الاصابع بالدوام کل کاتب اما ساکن الاصابع حین هو کاتب بالفعل اومتحرک الاصابع بالدوام.
۳	وقتیه موجبه جزئیة وقتیه سالبه جزئیة	بعض القمر منخسف وقت الحیلولة بالضرورة لا دائما ای بعض القمر منخسف بالفعل. بعض القمر لیس منخسف وقت التربیع بالضرورة لا دائما ای بعض القمر منخسف بالفعل	وقتیه مطلقه موجبه جزئیة وقتیه مطلقه سالبه جزئیة	مطلقه عامه سالبه جزئیة مطلقه عامه موجبه جزئیة		کل قمر اما لیس منخسف وقت الحیلولة بالامکان او منخسف بالدوام. کل قمر اما منخسف وقت التربیع بالامکان او لیس بمنخسف بالدوام.
۴	منتشره موجبه جزئیة منتشره سالبه جزئیة	بعض الانسان متنفس بالضرورة وقتاما لا دائما ای بعض الانسان لیس بمتنفس بالفعل. بعض الانسان لیس بمتنفس بالضرورة وقتاما لا دائما ای بعض الانسان متنفس بالفعل.	منتشره مطلقه موجبه جزئیة منتشره مطلقه سالبه جزئیة	مطلقه عامه سالبه جزئیة مطلقه عامه موجبه جزئیة		کل انسان إما لیس بمتنفس بالامکان دائما او متنفس بالدوام. کل انسان إما متنفس بالامکان دائما او لیس متنفس بالدوام.
۵	وجودیه لا ضروریه موجبه جزئیة وجودیه لا ضروریه سالبه جزئیة	بعض الانسان ضاحک بالفعل لا بالضرورة ای بعض الانسان لیس بضاحک بالامکان بعض الانسان لیس بضاحک بالفعل لا بالضرورة ای بعض الانسان ضاحک بالامکان.	مطلقه عامه موجبه جزئیة مطلقه عامه سالبه جزئیة	ممکنه عامه سالبه جزئیة ممکنه عامه موجبه جزئیة		کل انسان اما ضاحک بالدوام او لیس بضاحک بالضرورة کل انسان اما لیس بضاحک بالدوام او ضاحک بالضرورة
۶	وجودیه لا دائمه موجبه جزئیة وجودیه لا دائمه سالبه جزئیة	بعض الانسان ضاحک بالفعل لا دائما ای بعض الانسان لیس بضاحک بالفعل بعض الانسان لیس بضاحک بالفعل لا دائما ای بعض الانسان ضاحک بالفعل	مطلقه عامه موجبه جزئیة مطلقه عامه سالبه جزئیة	مطلقه عامه سالبه جزئیة مطلقه عامه موجبه جزئیة		کل انسان اما لیس بضاحک بالدوام او ضاحک بالدوام. کل انسان اما ضاحک بالدوام او لیس بضاحک بالدوام.
۷	ممکنه خاصه موجبه جزئیة ممکنه خاصه سالبه جزئیة	بعض الانسان کاتب بالامکان الخاص ای بعض الانسان کاتب بالامکان العام وبعض الانسان لیس بکاتب بالامکان العام بعض الانسان لیس بکاتب بالامکان الخاص ای بعض الانسان لیس بکاتب بالامکان العام و بعض الانسان کاتب بالامکان العام.	ممکنه عامه موجبه جزئیة ممکنه عامه سالبه جزئیة	ممکنه عامه سالبه جزئیة ممکنه عامه موجبه جزئیة		کل انسان اما لیس بکاتب بالضرورة او کاتب بالضرورة. کل انسان اما کاتب بالضرورة او لیس بکاتب بالضرورة.

فصل :اَلْعَكْسُ الْمُسْتَوِىْ تَبْدِيْلُ طَرَفَيِ الْقَضِيَّةِ مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالْكَيْفِ

عکس مستوی اصل قضیہ کے دونوں طرفوں کا بدل دینا ہے صدق اور کیف (ایجاب وسلب) کے باقی رہنے کے ساتھ۔

متن کی تشریح

فصل: عکس مستوی کا بیان

ماتنؒ نے ماقبل کی فصل میں قضایا کے پہلے حکم تناقض کو بیان فرمایا تھا اب اس فصل میں قضایا کے دوسرے حکم یعنی عکس مستوی کو بیان فرمارہے ہیں اس فصل میں ماتن نے عکس مستوی سے بحث کرتے ہوئے پانچ مباحث ذکر فرمائے ہیں۔

(۱) عکس مستوی کی تعریف (۲) محصورات اربع کے عکس کا بیان (۳) موجہات موجبہ کے عکس کا بیان (۴) موجہات سالبہ کے عکس کا بیان۔ (۵) تمام قضایا کے عکوس کا اثبات دلیل خلف سے۔

پہلی بحث: عکس مستوی کی تعریف

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں پہلی بحث یعنی عکس مستوی کی تعریف بیان فرمائی ہے۔

عکس کا لغوی معنی: بدلنا پلٹنا۔

عکس کا اصطلاحی معنی: تبدیل طرفی القضیۃ مع بقاء الصدق والکیف (صدق وکیف کے باقی رہنے کے ساتھ اصل قضیہ کے دونوں طرفوں خواہ وہ دوطرف موضوع ومحمول ہوں اور خواہ مقدم وتالی ہوں) کو تبدیل کرنا یعنی اصل قضیہ کے جزء اول کو جزء ثانی بنانا اور جزء ثانی کو جزء اول بنانا اس طرح کہ اگر پہلا قضیہ سچا ہو تو دوسرا قضیہ بھی سچا رہے اور اگر پہلا قضیہ موجبہ ہو تو دوسرا قضیہ بھی موجبہ ہو اور اگر پہلا قضیہ سالبہ ہو تو دوسرا قضیہ بھی سالبہ ہو مثلاً اصل قضیہ کل انسان حیوان ہے اور یہ قضیہ صادقہ اور موجبہ ہے پس اس کا عکس بعض الحیوان انسان بھی صادقہ اور موجبہ ہے۔

بقاء الصدق کی قید کا فائدہ

عکس مستوی کی تعریف میں بقاء الصدق کی قید سے معلوم ہوا کہ اگر اصل قضیہ سچا ہو تو عکس کا سچا ہونا ضروری ہے لیکن اگر اصل قضیہ جھوٹا ہو تو اس کے عکس کا جھوٹا ہونا ضروری نہیں بلکہ کبھی اصل قضیہ جھوٹا ہوتا ہے اور اس کا عکس سچا ہوتا ہے مثلاً کل حیوان انسان اصل قضیہ جھوٹا ہے لیکن اس کا عکس بعض الانسان حیوان سچا ہے۔

عکس کی تعریف میں بقاء الصدق کی قید کیوں؟

عکس کی تعریف میں بقاء الصدق کی قید اس وجہ سے لگائی کہ اصل قضیہ ملزوم ہے اور اس کا عکس اس کیلئے لازم ہے اور ملزوم کا صدق بغیر لازم کے صدق کے محال ہے کیونکہ اگر عکس صادق (سچا) نہ ہو تو لازم منتفی ہو جائے اور جب لازم منتفی ہو جائے گا تو ملزوم بھی منتفی ہو جائے گا کیونکہ انتفاء لازم، انتفاء ملزوم کو مستلزم ہے اس لئے تعریف میں کہا گیا کہ اگر اصل قضیہ سچا ہو تو اس کے عکس کا سچا ہونا ضروری ہے۔

عکس کی تعریف میں بقاء الکذب کی قید کیوں نہیں؟

عکس کی تعریف میں بقاء الکذب کی قید اس وجہ سے نہیں لگائی کہ بعض دفعہ ملزوم (اصل قضیہ) خاص ہوتا ہے اور لازم (عکس) اس سے عام ہوتا ہے اور وجود عام وجود خاص کو مستلزم نہیں ہے پس ہو سکتا ہے کہ لازم (عکس) پایا جائے اور ملزوم (اصل قضیہ) نہ پایا جائے لہذا بقاء صدق کی قید درست ہے لیکن بقاء کذب کی قید درست نہیں۔

قوله طرفی القضیة سَوَاءٌ كَانَ الطَّرَفَانِ هُمَا الْمَوْضُوْعُ وَالْمَحْمُوْلُ اَو الْمُقَدَّمُ و التالِیُ واعْلَمْ اَنَّ الْعکسَ كَمَا يُطْلَقُ علىٰ الْمعنىٰ الْمَصْدَرِیِّ الْمَذكورِ كذٰلک يُطْلَقُ عَلىٰ الْقَضيَّةِ الْحاصلَةِ منَ التَّبْدِيْلِ وَ ذٰلکَ الإِطْلَاقُ مَجَازِیٌّ منْ قَبيلِ إِطْلَاقِ اللَّفظِ عَلىٰ الْملْفوظِ وَالْخَلْقِ عَلَى الْمخلوقِ .

قوله مع بقاء الصدق بِمَعنىٰ أَنَّ الْاَصْلَ لَو فُرِضَ صِدقُهُ لَزِمَ مِنْ صِدْقِ

الْعَكسِ لا أَنَّهُ يَجِبُ صِدقُهُما فِي الْواقِعِ .

قوله وَالكيف يَعنِيْ إِنْ كَانَ الْأَصلُ مُوجبَةً كَانَ الْعكسُ مُوجبةً وَ إِنْ كَانَ سَالِبَةً كَانَ سَالِبَةً.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول طرفی القضیۃ سے مراد عام ہے کہ خواہ دونوں طرف موضوع اور محمول ہوں یا مقدم اور تالی ہوں اور جان لیجئے کہ جس طرح عکس کا اطلاق مذکورہ معنی مصدری (تبدیل) پر ہوتا ہے اسی طرح طرفین کے تبدیل سے حاصل ہونے والے قضیہ پر بھی ہوتا ہے اور یہ اطلاق مجازی ہے اور لفظ کے ملفوظ اور خلق کے مخلوق پر اطلاق کے قبیل سے ہے۔

ماتنؒ کا قول مع بقاء الصدق بایں معنی کہ اصل قضیہ کو اگر صادق مان لیا جائے تو اس کے صادق آنے سے عکس کا صادق آنا لازم آئے یہ معنی نہیں کہ نفس الامر دونوں (اصل قضیہ اور عکس) کا صادق ہونا واجب ہے۔

ماتنؒ کے قول الکیف سے مراد یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو عکس بھی موجبہ ہوگا اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہے تو عکس بھی سالبہ ہوگا۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے تین اقوال مذکور ہیں پہلے قول سے شارح کی غرض دو امور کا بیان ہے۔

(۱) قضیہ کے طرفین میں تعمیم (۲) لفظ عکس کے اطلاق کی حیثیت۔

دوسرے قول سے بقاء صدق کی وضاحت مقصود ہے تیسرے قول سے بقاء کیف کی وضاحت مقصود ہے۔

قضیہ کے طرفین میں تعمیم

قضیہ کے طرفین میں تعمیم ہے کہ خواہ قضیہ کے طرفین موضوع اور محمول ہوں اور خواہ قضیہ کے طرفین مقدم اور تالی ہوں۔

لفظ عکس کے اطلاق کی حیثیت

قضیہ معکوسہ پر لفظ عکس کا اطلاق مجازی ہے یعنی جس طرح لفظ عکس کا اطلاق معنی مصدری (تبدیل) پر ہوتا ہے اسی طرح تبدیلی طرفین کے بعد حاصل شدہ قضیہ معکوسہ پر مجازاً عکس کا اطلاق ہوتا ہے اور یہ اطلاق لفظ خلق کے مخلوق پر اور لفظ کے ملفوظ پر اطلاق کی قبیل سے ہے۔

بقاء صدق کی وضاحت

اصل قضیہ اور عکس کے صدق کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ کو صادق فرض کر لیا جائے تو اس کے صدق سے عکس کا صادق ہونا لازم آئے یہ مطلب نہیں کہ اصل قضیہ اور عکس کا صدق نفس الامر اور واقع میں واجب ہو۔

بقاء کیف کی وضاحت

بقاء کیف کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو عکس بھی موجبہ ہو اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو تو عکس بھی سالبہ ہو

وَالْمُوْجِبَةُ إِنَّمَا تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً لِجَوَازِ عُمُومِ الْمَحْمُولِ أَوِالتَّالِي۔

اور موجبہ کا عکس جزئیہ آتا ہے کیونکہ جائز ہے کہ محمول یا تالی عام ہو۔

متن کی تشریح

دوسری بحث: محصورات اربعۃ کے عکس کا بیان

مذکورہ عبارت سے ماتنؒ دوسری بحث یعنی محصورات اربعۃ کے عکس کو بیان فرما رہے ہیں۔

موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا عکس

مذکورہ عبارت میں ماتنؒ نے دو دعوے کیے ہیں پہلا دعوی ایجابی ہے اور دوسرا سلبی ہے۔

ایجابی دعوی یہ ہے کہ موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے اور سلبی دعوی یہ ہے کہ موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا ایجابی دعوی صراحۃ مذکور ہے اور سلبی دعوی اس ذیل سے مفہوم ہورہا ہے جو ماتن نے لجواز عموم المحمول او التالی کے الفاظ سے بیان فرمائی ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بعض دفعہ قضیہ حملیہ کا محمول عام ہوتا ہے اور موضوع خاص ہوتا ہے اسی طرح بعض دفعہ قضیہ شرطیہ کا تالی عام ہوتا ہے اور مقدم خاص ہوتا ہے اب جب عکس نکالیں گے اور موضوع کو محمول اور مقدم کو تالی کی جگہ رکھیں گے تو خاص کا عام پر کلی طور پر حمل کرنا لازم آئیگا حالانکہ خاص کا عام پر کلی طور پر حمل کرنا محال ہے لہذا موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا بلکہ موجبہ جزئیہ آتا ہے۔

قوله إنّما تنعكسُ جُزئيَّةً يَعنِي الْمُوجبةَ سَواءٌ كانتْ كلّيةً نَحوُ كلُّ إنسانٍ حَيوانٌ اَو جُزئيَّةً نحو بعضُ الْانسانِ حَيوانٌ إنّما تَنعكِسُ إلىٰ الْمُوجِبَةِ الْجزئيَّةِ لاَ اِلىٰ الْمُوجبةِ الْكلّيَّةِ اَمَّا صِدْقُ الْموجبةِ الْجزئيَّةِ فظاهرٌ ضرورةَ اَنَّهُ إذا صدَقَ الْمحمولُ علىٰ مَا صدقَ عَليهِ المَوضُوعُ كُلًّا او بَعضًا لَصَدَقَ والْموضوعُ وَالْمحمولُ فى هذا الْفردِ فَيَصْدُقُ الْمَحمُولُ عَلى أفرادِ الْموضُوعِ فِى الْجملةِ و امّا عَدَمُ صِدْقِ الْكُلّيَّةِ فَلِاَنَّ الْمحمولَ فِى القَضِيَّةِ الْمُوجِبَةِ قد يَكونُ أعَمَّ منَ الموضوعِ فَلو عَكَسَتِ القضيّةُ صارَ الْمَوضوعُ أعَمَّ و يَسْتَحِيْلُ صِدْقُ الْاَخصِّ كُلّيًا عَلى الْاَعَمِّ فَالعكسُ اللّازِمُ الصّادقُ فى جميعِ الْمَوادِّ هوَ الْمُوجِبةُ الْجُزئيَّةُ هٰذا هُو الْبيانُ فِى الْحَمْلِيّاتِ و قِس عَلَيْهِ الْحَالَ فى الشَّرْطِيّاتِ .

قوله لجواز عموم آه بَيَان لِلْجُزْءِ السَّلْبِيِّ مِنَ الْحَصْرِ الْمَذْكُورِ وَ أَمَّا الايْجَابُ الْجُزْئِيُّ فَبَدِيهِيٌّ كما مَرَّ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول انما تنعکس جزئیۃ سے مراد یہ ہے کہ خواہ کلیہ ہو جیسے کل انسان حیوان یا جزئیہ ہو جیسے بعض الحیوان انسان دونوں کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے موجبہ کلیہ نہیں آتا۔ رہا موجبہ جزئیہ کا صادق آنا تو وہ ظاہر ہے بایں وجہ کہ جب محمول ان افراد پر صادق آئے جن پر موضوع کلا یا بعضا صادق ہے تو ان معین افراد میں محمول اور موضوع دونوں صادق آئیں گے پس فی الجملہ افراد موضوع پر محمول صادق آئیگا۔

اور رہا موجبہ کلیہ کا صادق نہ آنا اسلیے کہ کبھی قضیہ موجبہ میں محمول موضوع سے عام ہوتا ہے پس اگر قضیہ کا عکس بنا دیا جائے تو موضوع عام ہو جائے گا اور اخص کا اعم پر کلی طور پر صادق آنا محال ہے پس جو عکس تمام مادوں میں لازم اور صادق ہے وہ موجبہ جزئیہ ہے یہ بیان حملیات میں ہے اور اسی پر حال شرطیات کو قیاس کر لیجئے۔

ماتنؒ کا قول لجواز عموم المحمول او الثانی حصر مذکور کے جزء سلبی کا بیان ہے اور جزء ایجابی کا بیان بدیہی ہے جیسا کہ گزر چکا۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دو قول مذکور ہیں۔

پہلے قول میں شارح نے دو امور بیان فرمائے ہیں: (۱) ایجابی دعوی کی دلیل (۲) سلبی دعوی کی دلیل۔

اور دوسرے قول سے شارح کی غرض متن میں مذکورہ دلیل کے مدعا کی تعیین ہے۔

ایجابی دعوی کی دلیل

ماتن نے ایجابی دعوی یہ کیا تھا کہ موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے اور اس دعوی کے بدیہی ہونیکی وجہ سے ماتن نے اس کی دلیل بیان نہیں فرمائی لیکن شارح نے اما صدق الموجبہ الجزئیہ الخ سے اس دلیل کو بیان فرمایا ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جب محمول موضوع کے ان افراد پر صادق ہو جن پر خود موضوع بھی ثابت ہے چاہے وہ کلا ہو چاہے بعضا مثلا کل انسان حیوان، بعض الانسان حیوان بعض افراد ایسے نکلیں گے جن پر محمول اور موضوع دونوں صادق آ رہے ہیں لہذا اب

محمول بھی موضوع کے افراد پر فی الجملہ صادق آئیگا اور فی الجملہ میں کلا بھی ہے اور بعضاً بھی ہے لیکن بعض کا ہونا یقینی ہے لہذا موجبہ خواہ کلیہ ہو خواہ جزئیہ اس کا عکس جزئیہ ہی آئیگا۔

سلبی دعوی کی دلیل

رہا سلبی دعوی یعنی موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض دفعہ قضیہ کا محمول عام ہوتا ہے اور موضوع خاص ہوتا ہے اب جب عکس نکالینگے تو محمول کو تو موضوع کی جگہ لے جائینگے اور موضوع کو محمول کی جگہ لے جائینگے اب خاص عام کے اوپر محمول ہوگا اور خاص کا عام کے اوپر کلی طور پر حمل کرنا محال ہے لہذا موجبہ کلیہ اور جزئیہ کا عکس کلیہ نہیں آئیگا یہ حملیات کا بیان ہے اور شرطیات کا حال اسی پر قیاس کر لیجئے۔

متن میں مذکورہ دلیل کے مدعی کی تعیین

شارح نے بیان للجزء السلبی سے فرمایا کہ ماتنؒ نے لجواز عموم المحمول او الثانی سے جو دلیل بیان فرمائی ہے یہ سلبی دعوی کی دلیل ہے اور ایجابی دعوی بدیہی تھا اس وجہ سے اس کی دلیل بیان نہیں فرمائی جیسا کہ ابھی گزر چکا۔

وَالسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ سَالِبَةً كُلِّيَّةً وَإِلَّا لَزِمَ سَلْبُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ۔

اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہے ورنہ شئ کا اپنی ذات سے مسلوب ہونا لازم آئے گا۔

متن کی تشریح

سالبہ کلیہ کا عکس اور اسکی دلیل

ماتنؒ نے متن کی مذکور عبارت میں محصورات اربعہ میں سے سالبہ کلیہ کا عکس اور اس کی دلیل بیان فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہے کیونکہ اگر سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ نہ مانا جائے تو بدلیل خلف سلب الشی عن نفسہ لازم آئیگا دلیل خلف کی وضاحت شرح میں ملاحظہ فرمائیں۔

قوله والالزم سلب الشی عن نفسه تَقْرِيْرُهٗ أَنْ يُّقَالَ كُلَّمَا صَدَقَ قَولُنَا لَا شَيْءَ مِن الإِنْسَانِ بِحَجَرٍ صَدَقَ لَا شَيْءَ مِن الحَجَرِ بِانسانٍ وَ اِلَّا لَصَدَقَ نَقِيْضُهٗ وَهو بَعضُ الْحَجَرِ اِنْسَانٌ فَنضُمُّهٗ مَعَ الْاَ صْلِ فنقولُ بعضُ الحجرِ إنسانٌ ولا شيءَ من الإنسانِ بحجرٍ يُنْتِجُ بعضُ الحَجَرِ ليسَ بحجرٍ وهُو سَلْبُ الشَّيْءِ عَن نَّفسِهٖ وهٰذا مُحَال فَمنشَأُهٗ نَقيضُ الْعكسِ لِاَنَّ الْاصْلَ صَادِقٌ وَالهَيْئَةَ مُنْتِجَةٌ فَيَكُوْنُ نَقِيْضُ الْعَكْسِ بَاطِلاً فَيَكونُ الْعكسُ حَقًّا وَهُوَ الْمُطَلَب.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول لزم سلب الشی عن نفسہ کی تقریر یہ ہے کہ کہا جائے کہ جب ہمارا قول لاشی من الانسان بحجر (سالبہ کلیہ) صادق آئیگا۔ تو اس کا عکس لاشی من الحجر بانسان (سالبہ کلیہ) صادق آئیگا، وگرنہ عکس کی نقیض بعض الحجر انسان (موجبہ جزئیہ) صادق آئیگی، پس اس نقیض کو ہم اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر کہیں گے بعض الحجر انسان ولاشی من الانسان بحجر اس کا نتیجہ ہے، بعض الحجر لیس بحجر اور یہی سلب الشیٔ عن نفسہ ہے جو محال ہے، اور اس محال کا منشاء عکس کی نقیض ہے کیونکہ اصل قضیہ لاشی من الانسان بحجر صادق ہے اور ھیئت قیاس (شکل اول) مفید نتیجہ ہے، لہذا عکس کی نقیض باطل ہوگی پس عکس حق ہوگا اور یہی (عکس کا حق ہونا) مطلوب ہے۔

شرح

دلیل خلف کے ذریعہ سالبہ کلیہ کے عکس کا اثبات

شارح نے مذکورہ قول میں دلیل خلف کے ذریعہ سالبہ کلیہ کے عکس کا اثبات فرمایا ہے، چنانچہ فرمایا کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے اس کو تسلیم کرلو (کیونکہ اصل اور نقیض میں سے ضرور کوئی درست ہوگا) اگر آپ نقیض کو بھی تسلیم نہیں کرتے جس طرح آپ نے اصل کو تسلیم نہیں کیا تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا اور اگر آپ اصل کو بھی مان لیں اور نقیض کو بھی مان لیں تو اجتماع نقیضین لازم آئیگا اور یہ دونوں باطل

ہیں، لازماً آپ کو نقیض ماننی پڑے گی جب آپ نے نقیض مان لی تو اب نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول بنالیں پھر درمیان سے حد اوسط کو گرادیں تو نتیجہ باطل آئیگا مثلاً: ''لاشیٔ من الانسان بحجر'' سالبہ کلیہ ہے، اس کا عکس ''لاشیٔ من الحجر بانسان'' ہے اس کو تسلیم کرلو اگر اس کو تسلیم نہیں کرتے تو اس کی نقیض کو تسلیم کرلو اور وہ ہے ''بعض الحجر انسان'' ہے اب اس کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول بناؤ تو نتیجہ یوں آیا:

صغریٰ: بعض الحجر انسان کبریٰ: لاشیٔ من الانسان بحجر

حد اوسط انسان، انسان کو حذف کیا تو نتیجہ آیا بعض الحجر لیس بحجر'' اور یہ سلب الشیٔ عن نفسہ ہے جو باطل ہے اور یہ بطلان لازم آیا یا تو اصل قضیہ کی وجہ سے یا شکل کی وجہ سے یا نقیض کی وجہ سے، اصل قضیہ کی وجہ سے تو لازم نہیں آیا اسلئے کہ وہ شکل اول ہے جو بدیہی الانتاج ہے لازماً کہنا پڑیگا کہ نقیض کی وجہ سے لازم آیا تو معلوم ہوا کہ نقیض باطل ہے اور عکس صحیح ہے اور یہی مطلوب ہے۔

وَالْجُزْئِيَّةُ لَا تَنْعَكِسُ اَصْلاً لِجَوَازِ عُمُومِ الْمَوْضُوعِ اَوِ الْمُقَدَّمِ

اور سالبہ جزئیہ کا عکس بالکل نہیں آتا کیونکہ جائز ہے کہ موضوع یا مقدم عام ہو۔

متن کی تشریح

سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا، کیوں

مذکورہ عبارت میں ماتن نے محصورات اربعہ میں سے سالبہ جزئیہ کے بارے میں فرمایا کہ اس کا عکس بالکل نہیں آتا، ماتنؒ نے سالبہ جزئیہ کے عکس نہ آنے کی وجہ لجواز عموم الموضوع او المقدم سے مختصر الفاظ میں بیان فرمائی ہے تفصیل شرح میں ملاحظہ فرمائیں:

قوله عموم الموضوع وَ حِيْنَئِذٍ يَصِحُّ سَلْبُ الْاَخَصِّ مِنْ بَعْضِ الْاَعَمِّ لٰكِن لَا يَصِحُّ سَلْبُ الْاَعَمِّ من بَعضِ الْاَخَصِّ مثلًا يَصْدُقُ بَعضُ الْحَيَوَانِ لَيسَ

بِالْاِنْسَانِ وَلَا يَصْدُقُ بَعْضُ الْاِنْسَانِ بِحَيْوَانٍ .

قوله اوالمقدم مثلاً يَصْدُقُ قَدْ لَا يَكُوْنُ اذا كَانَ الشَّيْءُ حَيْوَانًا كَانَ إِنْسَانًا وَلَا يَصْدُقُ قَدْ لَا يَكُوْنُ اذا كَانَ الشَّيْءُ إِنْسَانًا كَانَ حَيْوَانًا .

ترجمہ: ''قولہ عموم الموضوع'' اور موضوع کے عام ہونے کے وقت بعض اعم سے اخص کو سلب کرنا صحیح ہوگا، لیکن بعض اخص سے اعم کو سلب کرنا صحیح نہ ہوگا مثلاً ''بعض الحیوان لیس بانسان'' سلب الاخص من بعض الاعم) صادق ہے اور ''بعض الانسان لیس بحیوان'' (سلب الاعم من بعض الاخص) صادق نہیں ہے۔

قولہ اوالمقدم'' مثلاً ''قد لا یکون اذا کان الشئ حیوانا کان انساناً'' (سلب الاخص من بعض الاعم) صادق ہے اور ''قد لا یکون اذا کان الشئ انسانا کانا حیوانا (سلب الاعم من بعض الاخص) صادق نہیں ہے۔

شرح

سالبہ جزئیہ کے عکس نہ آنے کی وجہ

شارح نے مذکورہ دونوں قولوں میں سالبہ جزئیہ کے عکس کے نہ آنے کی وجہ بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی سالبہ جزئیہ حملیہ میں موضوع عام ہوتا ہے اور محمول خاص ہوتا ہے، اور سالبہ جزئیہ شرطیہ میں مقدم عام اور تالی خاص ہوتا ہے اور اس میں سلب الاخص من بعض الاعم ہوتا ہے اور یہ درست ہے سالبہ جزئیہ حملیہ کی مثال: ''بعض الحیوان لیس بانسان'' سالبہ جزئیہ شرطیہ کی مثال: ''قد لا یکون اذا کان الشئ حیوانا کان انسانا'' اب یہ اصل قضیہ صادق ہے، لیکن اس کا عکس یعنی سالبہ جزئیہ حملیہ کا عکس بعض الانسان لیس بحیوان اور سالبہ جزئیہ شرطیہ کا عکس ''قد لا یکون اذا کان الشئ انسان کان حیوانا'' کاذب ہیں، اس لئے کہ ان میں سلب الاعم من بعض الاخص لازم آرہا ہے جو درست نہیں ہے، سالبہ جزئیہ کا عکس اگر چہ بعض مادوں میں درست آتا ہے لیکن منطق کے قواعد کلی ہیں اس لئے مصنفؒ نے فرمایا کہ سالبہ جزئیہ کا عکس اصلا نہیں آتا۔

وَاَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ فَمِنَ الْمُوْجِبَاتِ تَنْعَكِسُ الدَّائِمَتَانِ وَالْعَامَّتَانِ حِيْنِيَّةً مُطْلَقَةً وَالْخَاصَّتَانِ حِيْنِيَّةً لَا دَائِمَةً وَالْوَقْتِيَّانِ وَالْوُجُودِيَّتَانِ وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ مُطْلَقَةً عَامَّةً وَلَا عَكْسَ لِلْمُمْكِنَتَيْنِ۔

اور رہا جہت کے اعتبار سے پس موجبات میں دائمتین اور عامتین کا عکس حینیہ مطلقہ آتا ہے اور خاصتین کا عکس حینیہ مطلقہ لا دائمہ آتا ہے اور وقتیتین اور وجودیتین اور مطلقہ عامہ کا عکس مطلقہ عامہ آتا ہے اور ممکنتین کا عکس نہیں آتا۔

متن کی تشریح

تیسری بحث: موجہات موجبہ کے عکس کا بیان

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں تیسری بحث یعنی موجہات موجبہ کے عکس کو بیان فرمایا ہے:

آپ ماقبل میں جان چکے ہیں کہ موجہات کل ۱۵ ہیں آٹھ بسائط ہیں اور سات مرکبات ہیں لیکن عکس کے بیان میں ماتنؒ نے صرف تیرہ قضایا کا تذکرہ کیا ہے اور دو قضیے۔(۱) منتشرہ مطلقہ اور (۲) وقتیہ مطلقہ کا تذکرہ ترک فرمایا اس لئے کہ یہ دو قضیے غیر مشہور ہیں باقی چھ بسائط میں سے پانچ قضایا کا عکس آتا ہے اور ایک قضیہ ممکنہ عامہ کا عکس نہیں آتا، وہ پانچ قضایا بسیطہ جنکا عکس آتا ہے وہ یہ ہیں:

۱-۲ دائمتان (ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ) کا عکس حینیہ مطلقہ آتا ہے۔

۳-۴ عامتان (مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ) کا عکس حینیہ مطلقہ آتا ہے۔

۵- مطلقہ عامہ۔ کا عکس مطلقہ عامہ آتا ہے۔

سات مرکبات موجبہ میں سے ایک قضیہ ممکنہ خاصہ کا عکس نہیں آتا اور بقیہ چھ قضایا کا عکس آتا ہے اور چھ قضایا یہ ہیں۔

۱-۲ خاصتان (ممکنہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ) کا عکس حینیہ مطلقہ لا دائمہ آتا ہے۔

۳-۴ وقتیتان (وقتیہ اور منتشرہ) کا عکس مطلقہ عامہ آتا ہے۔

۵-۶ وجودیتان (وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لا دائمہ) کا عکس مطلقہ عامہ آتا ہے۔

قوله واما بحسب الجهة يَعْنِي اَنَّ مَا ذَكَرْنَاهُ هو بَيانُ انعكاسِ الْقَضايَا بِحسبِ الْكيفِ والكَمِّ و امَّا بِحسبِ الْجِهةِ آه.

قوله الدائمتان أي الضَّروريَّةُ والدَّائمةُ مَثَلًا كُلَّما صَدَقَ قَولُنَا بالضُّرورةِ اَو دَائمًا كُلُّ إِنْسانٍ حَيوانٌ صَدَقَ قولنا بَعضُ الحيوانِ إِنسانٌ بِالفعلِ حِيْنَ هو حَيوانٌ و إِلَّا فَصَدَقَ نَقِيضُهُ وَ هو دَائمًا لَا شَيْءَ مِنَ الحيوانِ بِانسانٍ ما دامَ حيوانًا فهو مَع الْاَصْلِ يُنْتِجُ لَا شَيْءَ منَ الإِنْسانِ بِانْسانٍ بِالضَّرُورةِ اَوْ دَائمًا هف.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول واما بحسب الجھۃ سے مراد یہ ہے کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ کیف اور کم کے اعتبار سے قضایا کے منعکس ہونے کا بیان ہے اور رہا جہت کے لحاظ سے قضایا کے انعکاس کا بیان (تو وہ اب بیان کیا جارہا ہے) ماتنؒ کے قول دائمتان سے مراد ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ ہے مثلا جب ہمارا قول بالضرورۃ اور دائما کل انسان حیوان (ضروریہ مطلقہ موجبہ یا دائمہ مطلقہ موجبہ) صادق آئے گا تو ہمارا قول بعض الحیوان انسان بالفعل حین ھوحیوان (حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ) بھی صادق آئیگا ورنہ اسکی نقیض صادق آئیگی اور وہ دائما لاشی من الحیوان بانسان مادام حیوانا (دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ) ہے پس یہ نقیض اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر نتیجہ دے گی ''لاشی من الانسان بانسان بالضرورۃ اودائما''

شرح

دلیل خلف کے ذریعہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کے عکس کا اثبات

شارح نے مذکورہ عبارت میں بسائط میں سے ضروریہ مطلقہ موجبہ اور دائمہ مطلقہ موجبہ کے عکس کا اثبات فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ ضروریہ مطلقہ موجبہ اور دائمہ مطلقہ موجبہ کا عکس حینیہ مطلقہ تسلیم کرو اگر عکس کو تسلیم نہیں کرتے تو نقیضین کو تسلیم کرلو کیونکہ اگر نقیض بھی نہیں مانو گے جس طرح آپ نے اصل کو نہیں مانا تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا اور وہ باطل ہے لازما آپکو نقیض ماننی پڑیگی جب آپ نے نقیض

کو تسلیم کرلیا تو اب اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول بنائیں گے پھر حد اوسط گرا دینگے تو نتیجہ محال آئیگا مثلاً کل انسان حیوان بالضرورۃ او بالدوام اصل قضیہ ہے اس کا عکس آئیگا (حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ) بعض الحیوان انسان بالفعل حین ھو حیوان ہم کہتے ہیں اس عکس کو تسلیم کرلو اگر اس کو تسلیم نہیں کرتے تو اس کی نقیض کو تسلیم کرلو اور چونکہ یہ حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ ہے اسلیے اس کی نقیض عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ آئیگی اور وہ ہے۔

لاشی من الحیوان بانسان بالدوام مادام حیوانا۔ اب اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول بنائینگے اور شکل اول میں چونکہ ایجاب صغری اور کلیۃ کبری شرط ہے اس لئے پہلے اصل قضیہ کو رکھیں گے پھر نقیض کو جس کی صورت یوں ہوگی

صغریٰ: کل انسان حیوان بالدوام اوبالضرورۃ۔

کبریٰ: لاشی من الحیوان بانسان بالدوام مادام حیوانا۔

حد اوسط دونوں میں حیوان بن رہا تھا جب اس کو گرایا تو نتیجہ آیا ''لاشی من الانسان بانسان بالدوام اوبالضرورۃ'' اور یہ سلب الشئ عن نفسہ ہے جو کہ باطل ہے اور یہ بطلان لازم آیا یا تو اصل قضیہ یعنی صغری کیوجہ سے یا کبری کی وجہ سے یا شکل کی وجہ سے۔

صغریٰ کیوجہ سے لازم نہیں آیا اسلئے کہ وہ مفروض الصدق ہے اور شکل کی وجہ سے بھی لازم نہیں آیا اسلئے کہ وہ شکل اوّل ہے جو کہ بدیہی الانتاج ہے لہذا متعین ہوگیا کہ یہ بطلان کبریٰ یعنی نقیض کی وجہ سے لازم آیا پس نقیض باطل ہوا اور عکس صادق ہوا۔

قولہ وَالْعَامَّتَان أَیِ الْمشروطَةُ الْعَامَّةُ والْعُرْفِيَّةُ العَامَّةُ مثلًا إذا صَدقَ بِالضَّرورةِ اَوْ بِالدَّوامِ كُلُّ كاتبٍ مُتحرِّكُ الأَصَابِعِ ما دامَ كاتبًا صَدقَ بعضُ مُتحرِّكِ الاَصَابِعِ كَاتبٌ بِالْفِعْلِ حِيْنَ هُوَ مُتَحرِّكُ الأَصَابِعِ وَ اِلَّا فَيَصْدُقُ نَقِيْضُهُ وَدَائِمًا لَا شَيْءَ مِنْ مُتَحرِّكِ الأَصَابِعِ بِكَاتِبٍ مَا دَامَ مُتَحرِّكَ الْأَصَابِعِ وَهُوَ مَعَ الْأَصْلِ يَنْتِجُ قَوْلُنَا بِالضَّرورَةِ اَوْ بِالدَّوَامِ لاَ شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِكَاتِبٍ مَادَام كَاتِبًا هَفْ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول "عامتان" سے مراد مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ ہے مثلاً جب بالضرورۃ او بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا (مشروطہ عامہ موجبہ یا عرفیہ عامہ موجبہ) صادق آئیگا تو اس کا عکس بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ھو متحرک الاصابع (حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ) صادق آئیگا وگرنہ اس کی نقیض صادق آئیگی اور وہ دائما لاشی من متحرک الاصابع بکاتب مادام متحرک الاصابع (دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ) ہے اور یہ اصل کیساتھ مل کر نتیجہ دیگا جو ہمارا قول بالضرورۃ او بالدوام لاشی من الکاتب بکاتب مادام کاتبا ہے جو خلاف مفروض ہے۔

شرح

دلیل خلف کے ذریعہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کے عکس کا اثبات

شارح نے مذکورہ عبارت میں بسائط میں سے مشروطہ عامہ موجبہ اور عرفیہ عامہ موجبہ کے عکس کا اثبات فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتبا (مشروطہ عامہ موجبہ یا عرفیہ عامہ موجبہ) اصل قضیہ ہے اسکا عکس بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ھو متحرک الاصابع (حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ) ہے اس کو تسلیم کرلو اگر اس کو تسلیم نہیں کرتے تو اس کی نقیض کو تسلیم کرلو۔ اور وہ ہے لاشی من متحرک الاصابع بکاتب بالدوام مادام متحرک الاصابع (دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ) کیونکہ اگر نقیض کو بھی تسلیم نہیں کروگے تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا جو کہ باطل ہے لازما آپ کو نقیض ماننی پڑیگی جب آپ نے نقیض مان لی تو اب اس کو اصل قضیہ کیساتھ ملا کر شکل اول بنادو جسکی صورت یہ ہوگی۔

صغری: کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتبا۔

کبری: لاشی من متحرک الاصابع بکاتب بالدوام مادام کاتبا متحرک الاصابع۔

حد اوسط دونوں میں متحرک الاصابع بن رہا تھا جب اس کو گرایا تو نتیجہ آیا بالضرورۃ او بالدوام لاشی من الکاتب بکاتب مادام کاتبا اور یہ سلب الشی عن نفسہ ہے جو کہ باطل ہے اور یہ بطلان لازم آیا یا تو صغری کی وجہ سے یا کبری کی وجہ سے یا شکل کی وجہ سے صغری کی وجہ سے تو لازم نہیں آیا اس لیے کہ وہ مفروض الصدق ہے اور شکل کی وجہ سے بھی لازم نہیں آیا اسلیے کہ وہ شکل اول ہے جو کہ بدیہی الانتاج ہے لہذا متعین ہوگیا کہ یہ بطلان کبری یعنی نقیض کی وجہ سے لازم آیا پس نقیض باطل ہوئی اور عکس صادق ہوا۔

قوله والخاصتان أَي الْمَشْرُوطَةُ الْخَاصَّةُ والعرفيةُ الخاصةُ تَنعكِسانِ إلىٰ حِينِيَّةٍ مُطْلَقَةٍ مُقَيَّدَةٍ بِالدَّوَامِ أَمَّا انْعِكَاسُهُمَا إلىٰ حِينِيَّةٍ مُطْلَقَةٍ فَلِأَنَّهُ كُلَّمَا صَدَقَت الخَاصَّتانِ صَدقتِ العَامَّتانِ و قدْ مَرَّ أَنَّ كُلَّمَا صَدَقتِ الْعَامَّتانِ صدقتْ فى عَكسهمَا الْحِينِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ وَ امَّا اللَّادَوامُ فَبِيانُ صِدقِهِ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَصْدُقْ لَصَدَقَ نَقِيضُهُ وَ نَضُمُّ هٰذَا النَّقيضَ إلىٰ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ مِنَ الاصْلِ فَيُنْتِجُ نَتِيجَةً وَ نَضُمُّ النَّقيضَ إلىٰ الْجُزءِ الثَّانىُ مِنَ الأَصْلِ فَيُنْتِجُ مَا يُنافِى تِلْكَ النَّتِيجَةَ مَثَلاً كُلَّمَا صَدَقَ بِالضَّرُورَةِ اَوْ بِالدَّوَامِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَا دَام كاتبًا دَائِمًا صَدَقَ فِى الْعَكْسِ بَعْضُ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كَاتِبٌ بِالفِعْلِ حِيْنَ هُو مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ لاَ دَائمًا أَمَّا صِدْقُ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ فَقَدْ ظَهَرَ مِمَّا سَبَقَ وَ أَمَّا صِدْقُ الْجُزْءِ الثَّانِى أَىِ اللَّادَوامِ وَ مَعْنَاهُ لَيْسَ بَعْضُ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كاتبًا بِالْفِعْلِ فَلانَّهُ لَوْ لَمْ يَصْدُقْ لَصَدَقَ نَقِيضُهُ

وَ هُو قَولُنا كُلُّ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كَاتِبٌ دَائمًا فَنَضُمُّهُ مَعَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ مِنَ الْأَصْلِ وَ نَقُولُ كُلُّ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ كَاتِبٌ دائمًا وَ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا يُنْتِجُ كُلُّ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ متحرِّكُ الاصابِعِ دَائمًا ثُمَّ نَضُمُّهُ إلىٰ الْجُزْءِ الثَّانِى مِنَ الْأَصْلِ وَ نَقُولُ كُلُّ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كَاتِبٌ دَائمًا وَلا شَئَ مِنَ الْكَاتِبِ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْفِعلِ يُنْتِجُ لا شَئَ مِنْ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْفِعلِ وَهٰذا يُنافِى النَّتِيجَةَ السَّابِقَةَ فَيَلْزَمُ مِنْ صِدْقِ نَقِيضِ لا دَوَامِ الْعَكْسِ إجْتِمَاعُ الْمُتنافِيَيْنِ فَيَكُونُ بَاطِلا فَيَكُونُ اللَّادَوامُ حَقًّا وَ هُو الْمَطْلُوبُ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول الخاصتان الخ سے مراد یہ ہے کہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ اس حینیہ مطلقہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں جو لا دوام کی قید کے ساتھ مقید ہو، رہا ان دونوں کا حینیہ مطلقہ کی طرف منعکس ہونا اس لیے کہ جب مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ صادق آئیں گے تو مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ بھی صادق آئیں گے اور یہ بات گزر چکی کہ جب مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ صادق آئیں گے تو ان دونوں کے عکس میں حینیہ مطلقہ صادق آئیگا اور رہا لا دوام تو اس کے صادق آنے کا بیان یہ ہے کہ اگر لا دوام صادق نہ آئے تو اس کی نقیض صادق آئیگی اور اس نقیض کو ہم اصل قضیہ کے جزء اول کے ساتھ ملائیں گے پس ایک نتیجہ دے گا اور اسی نقیض کو ہم اصل قضیہ کے جزء ثانی کیساتھ ملائیں گے۔ تو پہلے نتیجہ کے منافی نتیجہ دیگا مثلا جب بالضروریۃ او بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما (مشروطہ خاصہ یا عرفیہ خاصہ) صادق آئیگا تو اس کے عکس میں بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ھو متحرک الاصابع لا دائما (حینیہ مطلقہ لا دائمہ موجبہ جزئیہ) صادق آئیگا اور اسی حینیہ مطلقہ لا دائمہ کے جزء اول کا صادق آنا تو ماقبل سے ظاہر ہے اور جزء ثانی یعنی لا دوام کا صادق آنا جس کے معنی ہیں لیس بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل اس لیے کہ اگر یہ لا دوام صادق نہ ہو تو اس کی نقیض صادق ہوگی اور وہ ہمارا قول کل متحرک الاصابع کاتب دائما (دائمہ مطلقہ کلیہ موجبہ) ہے پس اسی نقیض کو اصل قضیہ کے جزء اول کے ساتھ ملا کر ہم کہیں گے کل متحرک الاصابع کاتب دائما وکل متحرک الاصابع مادام کاتبا نتیجہ کل متحرک الاصابع متحرک الاصابع دائما ہوگا پھر ہم اسی نقیض کو اصل قضیہ کے جزء ثانی کے ساتھ ملا کر کہیں گے کل متحرک الاصابع کاتب دائما ولاشی من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل نتیجہ کل متحرک الاصابع متحرک الاصابع دائما کا منافی ہے پس عکس کے لا دوام کی نقیض صادق آنے سے اجتماع متنافیین لازم آئیگا لہذا عکس کے لا دوام کی نقیض باطل ہوگی اور لا دوام حق ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔

شرح

دلیل خلف کے ذریعہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کے عکس کا اثبات

شارح نے مذکورہ عبارت میں مرکبات موجبہ میں سے خاصتان یعنی مشروطہ خاصہ موجبہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ کے عکس کا اثبات فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خاصتان اور عامتان میں عموم وخصوص

مطلق کی نسبت ہے اور خاصتان خاص مطلق ہے اور عامتان عام مطلق ہے لہذا جہاں خاصتان پایا جائیگا وہاں عامتان ضرور پایا جائیگا لیکن جہاں عامتان پایا جائے وہاں خاصتان کا پایا جانا ضروری نہیں ہے اور اسی طرح یہ بات بھی آپ پیچھے پڑھ کر آئے ہو کہ قضیہ کو اس کا عکس لازم ہوتا ہے اور پچھلے قول میں آپ پڑھ کر آئے ہیں کہ عامتان کا عکس حینیہ مطلقہ آتا ہے لہذا عامتان کو حسیہ مطلقہ لازم ہوا اور خاصتان کو عامتان لازم ہے اور قاعدہ ہے کہ لازم کا لازم، لازم ہوتا ہے لہذا جو عامتان کو لازم ہے یعنی حینیہ مطلقہ وہی خاصتان کو بھی لازم ہوا یہ تو حینیہ مطلقہ کی طرف منعکس ہونیکی وجہ تھی اور رہی یہ بات کہ یہ لا دائمہ کی طرف کیوں منعکس ہوتا ہے؟

تو شارح نے اس کو دلیل خلف سے ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ خاصتین کا عکس حینیہ لا دائمہ تسلیم کرلو اگر اس کو تسلیم نہیں کرتے تو اس کی نقیض کو تسلیم کرلو کیونکہ اگر نقیض کو بھی تسلیم نہیں کروگے تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا اور وہ باطل ہے تو لازماً آپ کو نقیض تسلیم کرنی ہوگی جب آپ نے نقیض تسلیم کرلی اب اس نقیض کو پہلے مرکبہ کے جزء اول کیساتھ ملا کر شکل بنائیں گے پھر ایک نتیجہ نکالیں گے اور پھر اسی نقیض کو جزء ثانی کیساتھ ملا کر شکل اول بنائیں گے اور ایک نتیجہ نکال لیں گے تو وہ نتیجہ پہلے والے نتیجہ کے منافی ہوگا لہذا اجتماع متنافیین لازم آیا اور وہ باطل ہے اور یہ بطلان لازم آیا عکس لا دوام کی نقیض کو سچا ماننے کی وجہ سے۔ ''کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ او بالدوام لا دائما ای لاشی من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل'' یہ اصل قضیہ ہے ہم کہتے ہیں کہ اس کے عکس کو مان لو اور وہ یہ ہے بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ہو متحرک الاصابع لا دائما ای لیس بعض متحرک الاصابع کاتبا بالفعل۔

اس عکس کے پہلے جزء یعنی حینیہ مطلقہ کے بارے میں تو پہلے معلوم ہوگیا کہ یہ خاصتان کو لازم ہے اس لیے اس کو ثابت کرنیکی ضرورت نہیں اور جو دوسرا جز ہے یعنی لا دوام سے نکلنے والا تو اس کے بارے میں شارح نے فرمایا کہ اس کو تسلیم کرلو اگر اس کو تسلیم نہیں کرتے تو اس کی نقیض کو تسلیم کرلو کیونکہ اگر نقیض کو تسلیم نہیں کرتے جس طرح آپ نے اصل قضیہ کو تسلیم نہیں کیا تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا جو کہ باطل ہے لازماً آپ کو نقیض ماننی پڑیگی اور وہ نقیض یہ ہے کل متحرک الاصابع کاتب دائما جب آپ نے نقیض کو مان لیا تو اب اس نقیض کو پہلے قضیہ کے جزء اول کے ساتھ ملا کر شکل اول بنائینگے جس کی صورت یہ ہوگی۔

صغری: کل متحرک الاصابع کاتب دائما۔
کبری: کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا
حداوسط دونوں میں کاتب بن رہا تھا جب دونوں سے اس کو گرایا تو نتیجہ آیا۔
کل متحرک الاصابع متحرک الاصابع۔
اب اس نتیجہ کو ہم نے محفوظ کرلیا اور پھر اسی نقیض کو جز ثانی کیساتھ ملا کر شکل اول بنایا جسکی صورت یہ ہے۔
صغری: کل متحرک الاصابع کاتب دائما۔
کبری: لاشی من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل۔
حداوسط دونوں میں کاتب بن رہا تھا جب دونوں سے اس کو گرایا تو نتیجہ آیا۔
لاشی من متحرک الاصابع بمتحرک الاصابع بالفعل۔
اب جب دونوں نتیجوں کا آپس میں موازنہ کیا تو دوسرا پہلے کے منافی نکلا اور یہ اجتماع متنافیین ہے اور وہ باطل ہے۔

قوله والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة أي القضايا الخمس ينعكس كل واحدة منها إلى المطلقة العامة فيقال لو صدق كل ج ب بإحدى الجهات الخمس لصدق بعض ب ج بالفعل و إلا لصدق نقيضه و هو لا شئ من ب ج دائما و هو مع الأصل ينتج لا شئ من ج ج هف.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول والوقتیان والوجودیتان والمطلقۃ العامۃ مطلقہ عامہ سے مراد یہ ہے کہ ان پانچ قضایا میں سے ہر ایک قضیہ مطلقہ عامہ کی طرف منعکس ہوتا ہے پس کہا جائیگا کہ اگر کل ج ب پانچ جہتوں میں سے کسی جہت کے ساتھ صادق آئیگا تو بعض ب ج بالفعل بھی صادق آئیگا ورنہ اس کی نقیض صادق آئیگی اور وہ لاشی من ب ج دائما ہے اور یہ اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر نتیجہ دیگا لاشی من ج ج اور یہ نتیجہ خلاف مفروض ہے۔

شرح

دلیل خلف کے ذریعہ وقتیتان وجودیتان اور مطلقہ عامہ کے عکس کا اثبات

شارح نے مذکورہ عبارت میں مرکبات موجبہ میں سے وقتیتان (وقتیہ اور منتشرہ) اور وجودیتان (وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمہ) اور بسائط موجبہ میں سے مطلقہ عامہ کے عکس کا دلیل خلف کے ذریعہ اثبات فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کل ج ب باحدی الجہات الخمس یہ اصل قضیہ ہے اس کا عکس آئیگا بعض ب ج بالفعل، ہم کہتے ہیں اس عکس کو مان لو اگر اس کو نہیں مانتے تو اس کی نقیض کو مان لو اور وہ یہ ہے لاشی من ب ج دائما کیونکہ اگر نقیض کو بھی نہیں مانو گے جس طرح کہ آپ نے اصل قضیہ کو نہیں مانا تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا لازماً آپکو نقیض ماننی پڑیگی جب آپ نے نقیض مان لی اب اس کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول بنائیگے اور اس کی صورت یوں ہوگی۔

صغری: کل ج ب کبری: لاشی من ب ج۔ حد اوسط دونوں میں ب تھا جب دونوں سے اس کو گرایا تو نتیجہ آیا لاشی من ج ج

اور یہ سلب الشی عن نفسہ ہے جو کہ باطل ہے اور یہ بطلان لازم آیا یا تو صغری کیوجہ سے یا کبری کی وجہ سے یا شکل کی وجہ سے۔ غور کرنے سے معلوم ہوا کہ صغری کی وجہ سے لازم نہیں آیا اس لیے کہ وہ مفروض الصدق ہے اور شکل کی وجہ سے بھی لازم نہیں آیا اس لیے کہ یہ شکل اول ہے جو بدیہی الانتاج ہے لہذا متعین ہوگیا کہ یہ بطلان کبری کی وجہ سے لازم آیا تو نقیض باطل ہوا اور عکس درست ہوا۔

قولہ ولا عکس للممکنتین إِعْلَمْ أَنَّ صِدْقَ وَصْفِ الْمَوْضُوْعِ عَلٰى ذَاتِهٖ فِى الْقَضَايَا الْمُعْتَبَرَةِ فِىْ الْعُلُوْمِ بِالْإِمْكَانِ عِنْدَ الْفَارَابِىْ بِالْفِعْلِ عِنْدَ الشَّيْخِ فَمَعْنٰى كُلٌّ ج بِالْإِمْكَانِ عَلٰى رَأْىِ الْفَارَابِىْ هُوَ أَنَّ كُلَّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ ج بِالْإِمْكَانِ صَدَقَ عَلَيْهِ ب بِالْإِمْكَانِ وَ يَلْزَمُهُ الْعَكْسُ حِيْنَئِذٍ وَ هُوَ أَنَّ بَعْضَ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ ب بِالْإِمْكَانِ صَدَقَ عَلَيْهِ ج بِالْإِمْكَانِ وَ عَلٰى رَأْى

الشَّيخِ مَعْنىٰ كُلٌّ جَ بَ بِالإِمْكَانِ هُو أَنَّ بَعْضَ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ بَ بالفعل صَدَقَ عَلَيْهِ جَ بِالإِمْكَانِ وَ لَا شَكَّ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ صِدْقِ الأَصْلِ حِ صِدْقُ الْعَكْسِ مَثَلاً إِذَا فُرِضَ أَنَّ مَرْكُوبَ زَيْدٍ بِالْفِعْلِ مُنْحَصِرٌ فِي الْفَرَسِ صَدَقَ كُلُّ حِمَارٍ بِالْفِعْلِ مَرْكُوبُ زَيْدٍ بِالإِمْكَانِ وَلَمْ يَصْدُقْ عَكْسُهُ وَهُو أَنَّ بَعْضَ مَرْكُوبِ زَيْدٍ بِالْفِعْلِ حِمَارٌ بِالإِمْكَانِ فَالْمُصَنِّفُ لَمَّا اخْتَارَ مَذْهَبَ الشَّيْخِ إِذْ هُو الْمُتَبَادِرُ فِي الْعُرْفِ وَاللُّغَةِ حَكَمَ بِأَنَّهُ لَا عَكْسَ لِلْمُمْكِنَتَيْنِ.

ترجمہ: ولاعکس للممکنتین: جان لیجئے کہ جو قضایا علوم میں معتبر ہیں ان میں افراد موضوع پر وصف موضوع کا صادق آنا فارابی کے نزدیک بالامکان ہے اور شیخ بوعلی سینا کے نزدیک بالفعل ہے پس کل ج ب بالامکان کے معنی فارابی کے رائے کے مطابق یہ ہیں کہ جن افراد پر ج بالامکان صادق ہے ان افراد پر ب بالامکان صادق ہے اور اس وقت اس کو عکس لازم ہے اور وہ عکس یہ ہے کہ جن افراد پر ب بالامکان صادق ہے ان کے بعض افراد پر ج بالامکان صادق ہے اور شیخ کی رائے کے مطابق کل ج ب بالامکان کے معنی یہ ہیں کہ جن افراد پر ج بالفعل صادق ہے ان افراد پر ب بالامکان صادق ہے اور اس کا عکس شیخ کی رائے کے مطابق یہ ہے کہ جن افراد پر ب بالفعل صادق ہے ان کے بعض پر ج بالامکان صادق ہے اور شک نہیں کہ اس وقت اصل کے صادق آنے سے عکس کا صادق آنا ضروری نہیں مثلاً اگر فرض کرلیا جائے کہ مرکوب زید بالفعل گھوڑے میں منحصر ہے تو صادق آئیگا کہ ہر گدھا بالفعل مرکوب زید بالامکان ہے اور اس کا عکس صادق نہیں آئیگا اور وہ بعض مرکوب زید بالفعل حمار بالامکان ہے۔

پس ماتنؒ نے شیخ کے مذہب کو اختیار کرنے کی وجہ سے کہا کہ ممکنتین کا عکس نہیں اور شیخ ہی کا مذہب لغت اور عرف میں متبادر ہے۔

شرح

ممکنتین کا عکس کیوں نہیں آتا؟

ماتنؒ نے فرمایا تھا کہ موجہات موجبہ میں سے ممکنتین (ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ) کا عکس نہیں آتا

شارح مذکورہ عبارت میں اس کی وجہ بیان فرمارہے ہیں لیکن وجہ سمجھنے سے قبل ایک تمہید کا سمجھنا ضروری ہے تمہید کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات موجہات کے اندر آپ پڑھ کر آئے ہیں کہ قضیہ کے اندر ایک موضوع اور ایک محمول ہوتا ہے اور موضوع جن افراد پر خارج میں صادق آئے اس کو ذات موضوع کہتے ہیں اور اس کیلئے جو لفظ بولا جائے اس کو وصف عنوانی موضوع کہتے ہیں یہ وصف عنوانی موضوع کبھی تو وصف موضوع کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور کبھی وصف محمول کے ساتھ متصف ہوتا ہے پہلی صورت میں اس کا نام عقد وضع ہے اور دوسری صورت میں عقد حمل ہے عقد حمل کے احکام آپ پیچھے پڑھ کر آئے ہیں۔ یہاں سے عقد وضع کے احکام شروع ہو رہے ہیں اور اسی طرح یہ بھی آپ پڑھ کر آئے ہیں کہ عقد حمل میں جو بھی حکم ہوگا اس کا چاروں کیفیات میں سے کسی ایک کیفیت کے ساتھ مکیّف ہونا ضروری ہے اسی طرح وہ وصف عنوانی جو ذات موضوع کے لیے ثابت ہو اس میں بھی احتمال ہے ان چاروں کیفیات میں سے کسی ایک کیفیت کے ساتھ مکیّف ہونیکا البتہ اس بات پر تمام مناطقہ کا اتفاق ہے کہ جہتہ ضرورت اور جہتہ دوام کے ساتھ کبھی مکیّف نہیں ہوگا جو دو پائی جاتی ہیں یعنی فعلیت اور امکان اس میں ابونصر فارابی اور شیخ بوعلی سینا کا اختلاف ہے فارابی کہتے ہیں کہ اس میں امکان کی جہت پائی جاتی ہے اور شیخ کہتے ہیں کہ فعل کی جہت پائی جاتی ہے مثلاً: ''کل اسود کاتب بالامکان''۔

یہ ممکنہ عامہ ہے اب شیخ کے مذہب کے مطابق جہت فعل لگانے سے مثال یوں بنے گی۔

کل اسود بالفعل کاتب بالامکان اور اس کا مطلب ہوگا کہ وہ افراد جو بالفعل صفت سواد کے ساتھ متصف ہیں ان کا کاتب ہونا ممکن ہے۔

اور فارابی کے مذہب کے مطابق جہت امکان لگانے سے مثال یوں بنے گی: کل اسود بالامکان کاتب بالامکان۔ اور اس کا مطلب ہوگا کہ وہ افراد جن کا صفت سواد کے ساتھ متصف ہونا ممکن ہے ان کا کاتب ہونا ممکن ہے۔

اب اگر فارابی کے مذہب کے مطابق عکس نکالتے ہیں تو وہ سچا ہوتا ہے لیکن اگر شیخ کے مذہب کے مطابق عکس نکالتے ہیں تو بعض مادّوں میں عکس جھوٹا آتا ہے اور منطق کے قواعد چونکہ کلی ہوتے ہیں اس لیے منطقیوں نے جن مادوں میں عکس آتا ہے ان کا بھی اعتبار نہ کرتے ہوئے کہہ دیا کہ ممکنتین کا عکس نہیں آتا اور ماتنؒ نے چونکہ شیخ کا مذہب اختیار کیا ہے اس لیے انہوں نے بھی کہہ دیا کہ اس کا عکس نہیں آتا ان

دونوں مذہبوں کو اس مثال سے زیادہ سمجھا جا سکتا ہے مثلاً زید کے پاس فی الحال سواری کے لیے صرف گھوڑا ہے اور پھر کوئی کہے ''کل حمار مرکوب زید بالامکان'' تو فارابی کے مذہب کے مطابق یہ مثال یوں بنے گی ۔کل حمار بالامکان مرکوب زید بالامکان اور پھر جب اس کا عکس نکالے گے ''بعض مرکوب زید بالامکان حمار بالامکان'' اور یہ سچا ہے لیکن اگر شیخ کے مذہب پر نکالیں گے تو اصل قضیہ یوں ہوگا ''کل حمار بالفعل مرکوب زید بالامکان'' اور اس کا عکس ہوگا ''بعض مرکوب زید بالفعل حمار بالامکان'' یہ جھوٹا ہے اس لیے کہ اس مثال سے فی الحال زید کی سواری کا حمار ہونا ثابت ہوا حالانکہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ فی الحال اس کی سواری گھوڑا ہے تو اس عکس سے گھوڑے کا گدھا ہونا لازم آیا۔

لہذا ماتنؒ کا شیخ کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے یہ کہنا درست ہوا کہ ممکنتین کا عکس نہیں آتا اور ماتنؒ نے شیخ کا مذہب اس لیے اختیار کیا کہ وہ متبادر فی العرف واللغۃ ہے۔ ؎ تو وہ یوں آئیگی ۔

وَمِنْ سَوَالِبَ تَنْعَكِسُ الدَّائِمَتَانِ دَائِمَةً مُطْلَقَةً وَالْعَامَّتَانِ عُرْفِيَّةً عَامَّةً وَالْخَاصَّتَانِ عُرْفِيَّةً لَا دَائِمَةً فِي الْبَعْضِ

اور موجہات سوالب میں سے دائمتین کا عکس دائمہ مطلقہ ہے اور عامتین کا عکس عرفیہ عامہ ہے اور خاصتین کا عکس عرفیہ لادائمہ فی البعض ہے۔

متن کی تشریح

چوتھی بحث: موجہات سالبہ کے عکس کا بیان

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں چوتھی بحث یعنی موجہات سالبہ کے عکس کو بیان فرمایا ہے موجہات سوالب میں چار بسائط کا عکس نہیں آتا اور باقی چار بسائط کا عکس آتا ہے اور وہ یہ ہیں ۱۔۲ دائمتان (ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ) کا عکس دائمہ مطلقہ آتا ہے۔

۳۔۴ عامتان (مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ) کا عکس عرفیہ عامہ آتا ہے۔

اور جن چار بسائط کا عکس نہیں آتا وہ یہ ہے۔

(۱) وقتیہ مطلقہ (۲) منتشرہ مطلقہ (۳) مطلقہ عامہ (۴) ممکنہ عامہ۔

موجہات مرکبہ سالبہ میں سے پانچ قضایا کا عکس نہیں آتا اور وہ یہ ہیں۔

(۱) وقتیہ (۲) منتشرہ (۳) وجودیہ لاضروریہ (۴) وجودیہ لادائمہ (۵) ممکنہ عامہ اور دو قضیوں کا عکس آتا ہے اور وہ یہ ہیں۔ ۱۔۲ خاصتان (مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ) کا عکس عرفیہ لادائمہ فی البعض آتا ہے۔

قوله تنعكس الدائمتان دائمة أَيِ الضَّرُورِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ وَالدَّائِمَةُ الْمُطْلَقَةُ تَنْعَكِسَانِ دَائِمَةً مُطْلَقَةً مَثَلاً إِذَا صَدَقَ قَوْلُنَا لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ بِالضَّرُورَةِ أَوْ بِالدَّوَامِ صَدَقَ لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَانٍ دَائِمًا وَ إِلَّا لَصَدَقَ نَقِيضُهُ وَهُوَ بَعْضُ الْحَجَرِ إِنْسَانٌ بِالْفِعْلِ وَ هُوَ مَعَ الْأَصْلِ يُنْتِجُ بَعْضُ الْحَجَرِ لَيْسَ بِحَجَرٍ دَائِمًا هف.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول تنعکس الدائمتان دائمہ مطلقہ سے مراد یہ ہے کہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ دائمہ مطلقہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں مثلا جب ہمارا قول لاشی من الانسان بحجر باضرورۃ او بالدوام صادق آئیگا تو لاشی من الحجر بانسان دائما بھی صادق آئیگا وگرنہ اس کی نقیض صادق آئیگی اور وہ بعض الحجر انسان بالفعل ہے اور یہ اصل کے ساتھ ملا کر نتیجہ دیگا بعض الحجر لیس بحجر دائما جو خلاف مفروض ہے۔

شرح

دلیل خلف کے ذریعہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کے عکس کا اثبات

شارح نے مذکورہ عبارت میں دلیل خلف کے ذریعہ بسائط سالبہ میں سے ضروریہ میں سے ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کے عکس کا اثبات فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لاشی من الانسان بحجر بالضرورۃ او بالدوام (ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ) یہ اصل قضیہ ہے اس کا عکس آئے گا لاشی من الحجر

بانسان دائما (دائمہ مطلقہ) اس کے عکس کو تسلیم کرلو اگر اس کو تسلیم نہیں کرتے تو اس کی نقیض کو تسلیم کرلو اور یہ دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہے اس کی نقیض آئے گی مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ اور وہ ہے بعض الحجر انسان بالفعل۔ کیونکہ اگر نقیض کو بھی تسلیم نہیں کروگے جس طرح آپ نے اصل قضیہ کو تسلیم نہیں کیا تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا لازما آپ کو نقیض ماننی پڑے گی جب آپ نے نقیض مان لی تو اب اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول بنائیں گے اور اس کی صورت یہ ہے۔

صغری: بعض الحجر انسان بالفعل۔

کبری: لاشی من الانسان بحجر بالدوام۔

حد اوسط دونوں میں انسان بن رہا تھا جب اس کو گرایا تو نتیجہ آیا۔ بعض الحجر لیس بحجر دائما۔ اور یہ سلب الشی عن نفسہ ہے جو کہ باطل ہے اور یہ بطلان لازم آیا یا تو اصل قضیہ کی وجہ سے یا نقیض کی وجہ سے یا شکل کی وجہ سے غور کرنے سے معلوم ہوا کہ اصل قضیہ کی وجہ سے لازم نہیں آیا اس لئے کہ وہ مفروض الصدق ہے اور شکل کی وجہ سے بھی لازم نہیں آیا اس لئے کہ وہ شکل اول ہے جو کہ بدیہی الانتاج ہے لہذا متعین ہوگیا کہ یہ بطلان نقیض کی وجہ سے لازم آیا تو نقیض باطل ہوئی اور عکس درست ہوا۔

قوله والعامتان عُرفِيَّةً عَامَّةً أَى الْمَشْرُوطَةُ الْعَامَّةُ وَالْعرفيةُ العامَّةُ تَنعكسانِ عُرفيةً عامَّةً مَثَلاً اِذاصَدقَ بِالضَّرُورةِ اَو بِالدَّوَامِ لَا شَئَ مِن الكاتبِ بِساكنِ الأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَصَدَقَ بِالدَّوَامِ لَا شَيءَ مِنْ سَاكِنِ الأَصَابِعِ بِكَاتِبٍ مَا دَام سَاكِنَ الأَصَابِعِ وَإلَّا فَيَصْدُقُ نَقِيضُهُ وَ هُو قَولُنَا بَعضُ سَاكِنِ الأَصَابِعِ كَاتِبٌ حِيْنَ هُو سَاكِنُ الأَصَابِعِ بِالْفِعلِ وَ هُو مَعَ الأَصْلِ يَنْتِجُ بَعضُ سَاكِنِ الأَصَابِعِ لَيْسَ بِسَاكِنِ الأَصَابِعِ حَيْنَ هُوَ سَاكِنُ الأَصَابِعِ وَ هُو مَحَالٌ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول والعامتان عرفیہ عامہ سے مراد یہ ہے کہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ عرفیہ عامہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں مثلا جب بالضرورۃ او بالدوام لاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا صادق آئیگا تو بالدوام لاشی من ساکن الاصابع بکاتب مادام ساکن الاصابع بھی صادق آئیگا وگرنہ

اس کی نقیض صادق آئیگی اور وہ ہمارا قول بعض ساکن الاصابع کاتب حین ہوساکن الاصابع بالفعل ہے اور یہ اصل قضیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ دیگا بعض ساکن الاصابع لیس بساکن الاصابع حین ہوساکن الاسابع اور یہ خلاف مفروض ہے۔

شرح

دلیل خلف کے ذریعہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کے عکس کا اثبات

شارح نے مذکورہ عبارت میں بسائط سالبہ میں سے مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کے عکس کا دلیل خلف کے ذریعہ اثبات فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بالضرورۃ او بالدوام لاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا (مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ) یہ اصل قضیہ ہے اس کا عکس آئیگا،

بالدوام لاشی من ساکن الاصابع بکاتب مادام ساکن الاصابع (عرفیہ عامہ) اس کا عکس تسلیم کرلو اگر اس کو تسلیم نہیں کرتے تو اس کی نقیض کو تسلیم کرلو اور وہ ہے بعض ساکن الاصابع کاتب حین ہوساکن الاصابع بالفعل۔ کیونکہ اگر نقیض کو بھی تسلیم نہیں کروگے جس طرح کہ اصل کو تسلیم نہیں کیا تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا لازما آپ کو نقیض ماننی پڑیگی جب آپ نے نقیض مان لی تو آپ اس کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول بنائیں جس کی صورت یہ ہوگی۔

صغری: بعض ساکن الاصابع کاتب حین ہوساکن الاصابع بالفعل۔

کبری: بالدوام لاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا۔

ان دونوں کے اندر حد اوسط کاتب ہے چنانچہ جب اس کو گرایا تو نتیجہ آیا بعض ساکن الاصابع لیس بساکن الاصابع حین ہوساکن الاصابع۔

اور یہ سلب الشی عن نفسہ ہے جو کہ باطل ہے اور یہ بطلان لازم آیا یا تو اصل قضیہ کی وجہ سے یا نقیض کی وجہ سے یا شکل کی وجہ سے۔ غور کرنے سے معلوم ہوا کہ اصل قضیہ کی وجہ سے تو لازم نہیں آیا اس لئے کہ وہ مفروض الصدق ہے اور شکل کی وجہ سے بھی لازم نہیں آیا اس لئے کہ وہ شکل اول ہے جو بدیہی الانتاج ہے لہذا متعین ہوگیا کہ یہ بطلان نقیض کی وجہ سے لازم آیا تو نقیض باطل ہوئی اور عکس درست ہوا۔

قوله والخاصتان أَيِ الْمَشْرُوطَةُ الْخَاصَّةُ وَالْعُرْفِيَّةُ الْخَاصَّةُ تَنْعَكِسَانِ عُرْفِيَّةً أَيْ عُرْفِيَّةً عَامَّةً سَالِبَةً كُلِّيَّةً مُقَيَّدَةً بِاللَّادَوَامِ فِي الْبَعْضِ وَ هُوَ إِشَارَةٌ إِلَىٰ مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ مُوجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ فَنَقُولُ إِذَا صَدَقَ لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا صَدَقَ لَا شَيْءَ مِنَ السَّاكِنِ بِكَاتِبٍ مَا دَامَ سَاكِنًا لَا دَائِمًا فِي الْبَعْضِ أَيْ بَعْضُ السَّاكِنِ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ. أَمَّا الْجُزْءُ الْأَوَّلُ فَقَدْ مَرَّ بَيَانُهُ مِنْ أَنَّهُ لَازِمٌ لِلْعَامَّتَيْنِ وَ هُمَا لَازِمَتَانِ لِلْخَاصَّتَيْنِ وَلَازِمُ اللَّازِمِ لَازِمٌ. وَ أَمَّا الْجُزْءُ الثَّانِي فَلِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَصْدُقْ لَصَدَقَ نَقِيضُهُ وَ هُوَ لَا شَيْءَ مِنَ السَّاكِنِ بِكَاتِبٍ دَائِمًا فَهٰذَا مَعَ اللَّادَوَامِ الْأَصْلِ وَهُوَ كُلُّ كَاتِبٍ سَاكِنُ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ يُنْتِجُ لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِكَاتِبٍ دَائِمًا هف.

وَ إِنَّمَا لَمْ يَلْزَمِ اللَّادَوَامُ فِي الْكُلِّ لِأَنَّهُ يَكْذِبُ فِي مِثَالِنَا هٰذَا كُلُّ سَاكِنٍ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ لَصَدَقَ قَوْلُنَا بَعْضُ السَّاكِنِ لَيْسَ بِكَاتِبٍ دَائِمًا كَالْأَرْضِ قَالَ الْمُصَنِّفُ السَّرْفِيُّ ذٰلِكَ اَنَّ لَا دَوَامَ السَّالِبَةَ مُوجِبَةٌ وَ هِيَ إِنَّمَا تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً وَ فِيهِ تَأَمُّلٌ اِذْ لَيْسَ انْعِكَاسُ الْمَجْمُوعِ إِلَىٰ الْمَجْمُوعِ مَنُوطًا بِانْعِكَاسِ الْاَجْزَاءِ إِلَى الْاَجْزَاءِ كَمَا يَشْهَدُ بِذٰلِكَ مَلَاحَظَةُ انْعِكَاسِ الْمُوَجَّهَاتِ الْمُوجِبَةِ عَلَى مَا مَرَّ فَاِنَّ الْخَاصَّتَيْنِ الْمُوجِبَتَيْنِ تَنْعَكِسَانِ اِلَى الْحِينِيَّةِ اللَّادَائِمَةِ مَعَ أَنَّ الْجُزْءَ الثَّانِيَ مِنْهُمَا وَ هُوَ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ السَّالِبَةُ لَا عَكْسَ لَهَا فَتَدَبَّرْ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول والخاصتان عرفیہ لا دائمہ فی البعض سے مراد یہ ہے کہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ ایسے عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں جو لازم فی البعض کے ساتھ مقید ہو اور اسی لادوام فی البعض سے مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کی طرف اشارہ ہے۔ پس ہم کہیں گے جب لاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا لا دائما صادق آئیگا تو لاشی من الساکن بکاتب مادام ساکنا لا دائما فی

البعض بھی صادق آئیگا اور لا دائما فی البعض کے معنی ہیں بعض الساکن کاتب بالفعل رہا جزء اول یعنی عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ کا صادق آنا تو اس کا بیان گزر چکا کہ یہ عامتین (مشروط عامہ اور عرفیہ عامہ) کے لیے لازم ہے اور یہ دونوں خاصتین (مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ) کے لیے لازم ہیں اور لازم کا لازم لازم ہوتا ہے اور رہا جزء ثانی یعنی مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کا صادق آنا اس لیے کہ اگر یہ صادق نہ ہو تو اس کی نقیض لاشی من الساکن بکاتب دائما (دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ) صادق ہوگی پس یہ نقیض مشروطہ خاصہ یا عرفیہ عامہ کے لا دوام کے ساتھ مل کر جس کا حاصل کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہے نتیجہ دے گا لاشی من الکاتب بکاتب بالفعل یہ خلاف مفروض ہے اور مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کے لا دوام سے مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ اس لیے لازم نہیں کہ مثال مذکور میں کل ساکن کاتب بالفعل کاذب ہے بوجہ صادق ہونے ہمارے قول بعض الساکن لیس بکاتب دائما کا لارض ماتنؒ نے فرمایا کہ اس میں راز یہ ہے کہ سالبہ کا لا دوام موجبہ ہوتا ہے اور موجبہ کا عکس جزئیہ ہی آتا ہے اور اس میں تامل ہے کیونکہ مجموعہ کا عکس مجموعہ آنا، اجزاء کا عکس اجزاء کے آنے پر موقوف نہیں چنانچہ موجہات موجبہ کے عکس کا تصور اس طریقہ پر گزر چکا ہے اس کا شاہد ہے کیونکہ مشروطہ خاصہ موجبہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ کا عکس حینیہ لا دائمہ ہے باوجود اس کے کہ ان دونوں کا جزء ثانی یعنی مطلقہ عامہ سالبہ کا عکس بالکل نہیں آتا پس اس میں غور کر لیجئے۔

شرح

مذکورہ قول سے شارح کی غرض چھ امور کا بیان ہے۔

(۱) خاصتان اور عرفیہ لا دائمہ فی البعض کی وضاحت۔ (۲) دلیل خلف کے ذریعہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کے عکس کا اثبات۔ (۳) خاصتان کے عکس میں لا دوام فی البعض کیوں؟ لا دوام فی الکل کیوں نہیں۔ (۴) ماتنؒ کی جانب سے لا دوام فی البعض کے ساتھ مقید کرنے کی توجیہ۔ (۵) شارح کی جانب سے ماتنؒ کی توجیہ پر نکتہ چینی۔ (۶) شارح کی نکتہ چینی کا جواب۔

خاصتان اور عرفیہ لا دائمہ فی البعض کی وضاحت

ماتنؒ نے فرمایا تھا کہ خاصتان کا عکس عرفیہ لا دائمہ فی البعض ہوتا ہے۔

شارح نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ خاصتان سے مراد مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ ہے اور عرفیہ سے مراد عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ ہے جو لا دوام فی البعض کے ساتھ مقید ہو اور لا دوام فی البعض سے مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کی طرف اشارہ ہے۔

دلیل خلف کے ذریعہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کے عکس کا اثبات

مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس عرفیہ لا دائمہ فی البعض آتا ہے اس کے عکس کے دو جزاء ہیں (۱) عرفیہ عامہ (۲) لا دائمہ فی البعض۔

رہا پہلا جزء تو اس کے متعلق فرمایا کہ قضیہ کو اس کا عکس لازم ہوتا ہے اور یہ آپ پہلے پڑھ کر آئے ہیں کہ عامتان کا عکس عرفیہ عامہ آتا ہے لہذا عرفیہ عامہ، عامتان کو لازم ہو گیا اور خود عامتاں لازم ہیں خاصتان کو اور قاعدہ ہے کہ لازم کا لازم لازم ہوتا ہے لہذا عرفیہ عامہ خاصتان کو لازم ہو گیا یہ تو پہلے جزء کا بیان تھا۔

رہا دوسرا جزء سو اس میں شارح نے دلیل خلف سے ثابت کیا ہے مثلا لاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا لا دائما ای کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل۔ یہ اصل قضیہ ہے اس کا عکس آئیگا۔ لاشی من الساکن بکاتب مادام ساکنا لا دائما فی البعض ای بعض الساکن کاتب بالفعل۔

پہلے جزء کا عکس تو ثابت ہو گیا رہا دوسرا جزء جو لا دوام سے نکل رہا ہے اس کے بارے میں شارح نے فرمایا کہ اس عکس کو مان لو اگر اس کو نہیں مانتے تو اس کی نقیض کو مان لو اور وہ ہے لاشی من الساکن بکاتب دائما۔ کیونکہ اگر نقیض کو نہیں مانو گے جس طرح آپ نے اصل کو نہیں مانا تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا لازما آپ کو نقیض ماننی پڑیگی جب آپ نے نقیض مان لی تو اب اس کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول بنائیں گے جس کی صورت یہ ہے۔

صغری: کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل۔

کبری: لاشی من الساکن بکاتب دائما۔

حد اوسط دونوں میں ساکن الاصابع بن رہا تھا جب اس کو دونوں جزؤں سے گرایا تو نتیجہ آیا لاشی من الکاتب بکاتب دائما۔ اور یہ سلب الشی عن نفسہ ہے جو کہ باطل ہے اور یہ بطلان لازم آیا یا تو اصل

قضیہ کی وجہ سے یعنی صغری کی وجہ سے یا کبری کی وجہ سے اور یا شکل کی وجہ سے تو غور کرنے سے معلوم ہوا کہ یہ صغری کی وجہ سے تو لازم نہیں آیا اس لئے کہ وہ مفروض الصدق ہے اور شکل کی وجہ سے بھی لازم نہیں آیا اس لیے کہ وہ شکل اول ہے جو بدیہی الانتاج ہے تو معلوم ہوا کہ یہ بطلان لازم آیا کبری کی وجہ سے لہذا نقیض باطل ہوئی اور عکس صحیح ہوا۔

خاصتان کے عکس میں لا دوام فی البعض کیوں؟ لا دوام فی الکل کیوں نہیں؟

سوال پیدا ہوا کہ خاصتان کے عکس میں لا دوام فی البعض کیوں کہا لا دوام فی الکل کیوں نہیں کہا شارح نے **وانما لم یلزم اللادوام فی الکل الخ** عبارت سے جواب دیا کہ اگر خاصتان کے عکس میں لا دائمہ فی الکل نکالیں گے تو بعض مادوں میں وہ جھوٹا آتا ہے مثلاً اسی مثال میں اگر عکس لا دائمہ فی الکل نکالیں گے تو وہ یوں ہوگا۔

''کل ساکن کاتب بالفعل'' اور یہ جھوٹا ہے اس لئے کہ اس کی نقیض سچی ہے اور وہ ہے بعض ساکن لیس بکاتب دائما کالارض۔

ماتن کی جانب سے لا دوام فی البعض کیساتھ مقید کرنے کی توجیہ

ماتن نے لا دوام فی البعض کے ساتھ مقید کرنے کی جو توجیہ فرمائی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اصل قضیہ یعنی مشروطہ عامہ یا عرفیہ عامہ یہ دونوں سالبہ ہیں ان کو لا دوام کے ساتھ مقید کیا گیا اور سلب کے بعد لا دوام آتا ہے اس سے مطلقہ عامہ موجبہ مراد ہوتا ہے اور عکس میں بھی سالبہ عرفیہ عامہ کے بعد لا دوام کی قید ہے اس لئے عکس میں بھی لا دوام کے بعد مطلقہ مراد ہوگا اور یہ مطلقہ عامہ اصل قضیہ کے مطلقہ عامہ کا عکس ہوگا اور اصل قضیہ کا لا دوام مطلقہ عامہ موجبہ ہے اور موجبہ کا عکس خواہ وہ موجبہ کلیہ ہو یا جزئیہ ہو موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے۔

شارح کی جانب سے ماتنؒ کی توجیہ پر نکتہ چینی

شارح نے ''فیہ تامل'' کہہ کر ماتنؒ کی توجیہ پر نکتہ چینی فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماتنؒ کی توجیہ کا مطلب یہ ہوا کہ مرکبات کے عکس کی صحت اس کے جزئیات کے عکس کی صحت پر موقوف ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ خاصتان موجبتان کا عکس ہم نے حینیہ لا دائمہ نکالا تھا اور اس کا دوسرا جز

مطلقہ عامہ سالبہ تھا پس اگر مرکبہ کا عکس ہر ہر جز کے اعتبار سے نکالا جاتا تو مطلقہ عامہ کا سالبہ ہونے کی حالت میں عکس نہیں آنا چاہے تھا حالانکہ اس کا عکس آیا ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ مرکبہ کے عکس کا صحیح ہونا اس کے جزئیات کے عکس کی صحت پر موقوف نہیں۔

شارح کی نکتہ چینی کا جواب

شارح نے فتدبر کہہ کر ذکر کردہ نکتہ چینی کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مرکبات کے عکس کی صحت اس کے اجزاء کے عکس کی صحت پر موقوف ہے رہا خاصتین موجبتین کا حینیہ مطلقہ کی طرف منعکس ہونا تو وہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے یا تو اس وجہ سے کہ مطلقہ عامہ سالبہ کا عکس نہیں آیا اور یا اس وجہ سے کہ خاصتین جب موجبہ جزئیہ ہو تو ان کے لا دوام سے مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

وَالْبَيَانُ فِي الْكُلِّ اَنَّ نَقِيْضَ الْعَكْسِ مَعَ الْاَصْلِ يَنْتِجُ الْمُحَالَ وَلَا عَكْسَ لِلْبَوَاقِيْ بِالنَّقْضِ

اور سب میں دلیل یہ ہے کہ عکس کی نقیض اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر نتیجہ محال دیتی ہے اور بدلیل خلف بقیہ سوالب کا عکس نہیں آتا۔

متن کی تشریح

پانچویں بحث: قضایا کے عکوس کا اثبات دلیل خلف سے وعدم صدق دلیل نقیض سے

ماتنؒ نے مذکورہ عبارت میں پانچویں بحث یعنی قضایا کے عکوس کا اثبات دلیل خلف سے وعدم صدق دلیل نقیض سے بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جن قضایا کے عکوس بیان کر دیئے گئے ہیں ان کو مان لو اگر عکوس نہیں مانتے تو ان کی نقائض کو مان لو پھر نقائض کو اصل قضایا کے ساتھ ملا کر شکل اول بنا کر نتیجہ نکالو تو وہ نتیجہ محال آئیگا جو باطل ہے اور یہ بطلان لازم آئیگا یا تو اصل قضیہ کی وجہ سے یا شکل کی

وجہ سے یا نقیض کی وجہ سے اصل قضیہ کی وجہ سے تو لازم نہیں آ سکتا کیونکہ وہ مفروض الصدق ہے اور شکل کی وجہ سے بھی لازم نہیں آ سکتا اس لئے کہ وہ بدیہی الانتاج ہے پس نقیض کی وجہ سے لازم آیا لہذا نقیض باطل ہوئی اور عکس درست ہوا اور بقیہ سوالب کا عکس بدلیل خلف نہیں آتا اس کا بیان شرح میں ملاحظہ فرمائیں۔

قوله ينتج المحال آه فَهٰذَا الْمَحَالُ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ نَاشِيًا عَنِ الْاَصْلِ أَوْ عَنْ نَقِيْضِ الْعَكْسِ أَوْ عَنْ هَيْئَةِ تَالِيْفِهِمَا لٰكِنَّ الْاَوَّلَ مَفْرُوْضُ الصِّدْقِ وَالثَّالِثُ هُوَ الشَّكْلُ الْاَوَّلُ الْمَعْلُوْمُ صِحَّتُه وَاِنْتَاجُه فَتَعَيَّنَ الثَّانِيْ فَيَكُوْنُ النَّقِيْضُ بَاطِلًا فَيَكُوْنُ الْعَكْسُ حَقًّا.

قوله ولا عكس للبواقي أَيِ السَّوَالِبُ الْبَاقِيَةُ وَ هِيَ تِسْعَةٌ نِ الْوَقْتِيَّةُ الْمَطْلَقَةُ وَالْمُنْتَشِرَةُ الْمُطْلَقَةُ وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ وَالْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ مِنَ الْبَسَائِطِ وَالْوَقْتِيَّتَانِ وَالْوُجُوْدِيَّتَانِ وَالْمُمْكِنَةُ الْخَاصَّةُ مِنَ الْمُرَكَّبَاتِ.

ترجمہ: قولہ ینتج المحال: پس یہ محال یا اصل قضیہ سے پیدا ہوگا یا عکس کی نقیض سے یا اصل و نقیض کی ترکیبی ہیئت سے لیکن اول (اصل قضیہ) کا صدق مان لیا گیا ہے اور ثالث شکل اول کی صحت اور انتاج معلوم ہے پس ثانی نقیض متعین ہے لہذا نقیض باطل ہوگی اور عکس حق ہوگا۔

ماتنؒ کے قول ولا عکس للبواقی میں باقی سے مراد وہ نو قضایا ہیں بسائط میں سے وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ اور مرکبات میں سے وقتیہ، منتشرہ اور وجودیہ لاضروریہ وجودیہ لادائمہ اور ممکنہ خاصہ۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دو قول مذکور ہیں۔

پہلے قول سے شارح کی غرض دلیل خلف کی وضاحت یعنی منشاء محال کا بیان ہے جو ماقبل میں تفصیل سے گزر چکا ہے۔

اور دوسرے قول سے شارح کی غرض بقیہ سوالب کا مصداق بتلانا ہے۔

بقیہ سوالب کا مصداق

پندرہ سوالب میں سے چھ سوالب کا عکس آ گیا تھا اب یہاں ان نو سوالب کو بیان کر رہے ہیں جن کا عکس نہیں آتا تو فرمایا کہ وہ نو مندرجہ ذیل ہیں: (۱) وقتیہ مطلقہ (۲) منتشرہ مطلقہ (۳) مطلقہ عامہ (۴) ممکنہ عامہ یہ چار تو بسائط میں سے تھے (۵۔۶) وقتیتان۔ (۷۔۸) وجودیتان (۹) ممکنہ خاصہ یہ پانچ مرکبات میں سے ہیں۔

قوله بالنقض أَیْ بِدَلِیْلِ التَّخَلُّفِ فِی مَادَّةٍ بِمَعْنٰی أَنَّه یَصْدُقُ الْاَصْلُ فِیْ مَادَّة بِدُوْنِ الْعَکْسِ فَیُعْلَمُ بِذٰلِکَ أَنَّ الْعَکْسَ غَیْرُ لَازِمٍ لِهٰذَا الْاَصْلِ وَ بَیَانُ التَّخَلُّفِ فِی تِلْکَ الْقَضَایَا إِنَّ أَخَصَّهَا وَ هِیَ الْوَقْتِیَّةُ قَدْ تَصْدُقُ بِدُوْنِ الْعَکْسِ فَإِنَّه یَصْدُقُ لَا شَیْءٌ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ وَقْتَ التَّرْبِیْعِ لَا دَائِمًا مَعَ کِذْبِ بَعْضِ الْمُنْخَسِفِ لَیْسَ بِقَمَرٍ بِالْإِمْکَانِ الْعَامِ لَصَدَقَ نَقِیْضُهٗ وَ هُوَ کُلُّ مُنْخَسِفٍ قَمَرٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَإِذَا تَحَقَّقَ التَّخَلُّفُ وَ عَدَمُ الِانْعِکَاسِ فِی الْاَخَصِّ تَحَقَّقَ فِی الْاَعَمِّ إِذِ الْعَکْسُ لَازِمٌ لِلْقَضِیَّةِ فَلَوِ انْعَکَسَ الْاَعَمُّ انْعَکَسَ الْاَخَصُّ لِاَنَّ الْعَکْسَ یَکُوْنُ لَازِمًا لَهٗ وَالْاَعَمُّ لَازِمٌ لِلْاَخَصِّ وَلَازِمُ اللَّازِمِ لَازِمٌ فَیَکُوْنُ الْعَکْسُ لَازِمًا لِلْاَخَصِّ أَیْضًا قَدْ بَیَّنَّا عَدَمَ انْعِکَاسِهٖ هٰهُنَا. وَإِنَّمَا اخْتَرْنَا فِی الْعَکْسِ الْجُزْئِیَّةَ لِأَنَّهَا أَعَمُّ مِنَ الْکُلِّیَّةِ وَالْمُمْکِنَةَ الْعَامَّةَ لِاَنَّهَا أَعَمُّ مِنْ سَائِرِ الْمُوَجَّهَاتِ وَإِذَا لَمْ یَصْدُقِ الْأَعَمُّ لَمْ یَصْدُقِ الْاَخَصُّ بِالطَّرِیْقِ الْأَوْلٰی بِخِلَافِ الْعَکْسِ الْکُلِّیَّةِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول نقض سے مراد کسی مادہ میں متخلف ہونے کی دلیل ہے بایں معنی کہ کسی مادہ میں اصل بغیر عکس کے صادق آئیگی پس اس سے معلوم ہوجائیگا کہ اسی اصل کے لئے عکس لازم نہیں اور جن قضایا کے متعلق کہا گیا ہے کہ ان کا عکس نہیں آتا ان میں تخلف کا بیان یہ ہے کہ ان قضایا میں سب سے اخص وقتیہ ہے اور وہ کبھی عکس کے بغیر صادق آتا ہے کیونکہ **لاشی من القمر بمنخسف وقت التربیع لادائما** (وقتیہ سالبہ کلیہ) صادق ہے مگر اس کا عکس **بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العام** (ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ) کاذب ہے اس کی نقیض کل منخسف قمر بالضرورۃ (ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ) صادق ہونے کی وجہ سے اور جب تخلف اور عکس کا نہ آنا اخص میں متحقق ہوا تو اعم میں بھی متحقق ہوگا کیونکہ عکس قضیہ کے لئے لازم ہوتا ہے پس اگر اعم کا عکس آئے تو وہ اعم کے لئے لازم ہوگا اور اعم اخص کے لئے لازم ہے اور لازم کا لازم لازم ہوتا ہے لہذا اخص کے لئے بھی عکس لازم ہوگا حالانکہ ہم نے بیان کیا کہ اخص کا عکس نہیں آتا یہ خلاف مفروض ہے اور ہم نے وقتیہ کے عکس میں جزئیہ کو اختیار کیا کیونکہ وہ کلیہ سے عام ہے اور ہم نے وقتیہ کے عکس میں ممکنہ عامہ کو اختیار کیا کیونکہ وہ تمام موجہات سے عام ہے پس جب اعم صادق نہیں آیا تو اخص بطریق اولی صادق نہیں آئیگا عکس کلی اس کے برخلاف ہے کیونکہ ایسا کہنا کہ جب اخص صادق نہ آئے تو اعم بھی صادق نہ آئیگا کاذب ہے۔

شرح

مذکورہ قول سے شارح کی غرض چار امور کا بیان ہے۔

(۱) نوسوالب کے عکس کا عدم صدق دلیل نقض سے۔

(۲) نوسوالب میں سے برائے مثال وقتیہ کا انتخاب کیوں؟

(۳) سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ جزئیہ کیوں؟ (۴) وقتیہ کے عکس کے لئے ممکنہ عامہ کا انتخاب کیوں؟

نوسوالب کے عکس کا عدم صدق دلیل نقض سے

شارح نے نوسوالب کا عدم صدق دلیل نقض سے بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان نو سوالب کا عکس دلیل نقیض کی وجہ سے نہیں آتا اور نقض کہتے ہیں تخلف کو یعنی پیچھے رہ جانا اور مراد یہ ہے کہ اصل کا بعض مادوں میں صادق آنا عکس کے صادق آئے بغیر جب بعض مادوں میں اصل عکس کے

بغیر صادق آیا تو معلوم ہوا کہ ان کو عکس لازم نہیں حالانکہ اصل کو اس کا عکس لازم ہوتا ہے اس لئے فرمایا کہ ''ولا عکس للبواقی'' مثلاً وقتیہ کو لے لو کہ لاشی من القمر بمنخسف وقت الترتیع لا دائما کا عکس بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العام جھوٹا ہے اس لیے کہ اس کی نقیض سچی ہے اور وہ ہے: کل منخسف قمر بالضرورۃ۔

نو سوالب میں سے برائے مثال وقتیہ کا انتخاب کیوں؟

اعتراض وارد ہوا کہ نو سوالب میں سے برائے مثال وقتیہ کا انتخاب کیوں کیا گیا تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ہم جس کو بھی لیتے آپ کہتے کہ اس کو کیوں لیا دوسرے کو کیوں نہیں لیا لیکن اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ نسبت کے لحاظ سے ان نو میں سے وقتیہ سب سے زیادہ اخص ہے اور وقتیہ کے اندر انہوں نے اس بات کو ثابت کیا ہے کہ بعض مادوں میں اس کا عکس نہیں آتا تو دوسروں میں جو کہ اس سے اعم ہیں ان کے اندر تو بدرجہ اولی نہیں آئیگا اور اگر ہم فرض کرلیں کہ اعم کا عکس آتا ہے تو چونکہ ہر عکس اپنے اصل کو لازم ہوتا ہے اس سے عکس اعم کو لازم ہو جائیگا اور اعم تو پہلے سے اخص کو لازم ہے اور قاعدہ ہے کہ لازم اللازم لازم تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اخص کا بھی عکس آتا ہے حالانکہ ہم ابھی ثابت کر چکے ہیں کہ اخص کا عکس نہیں آتا۔

سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ جزئیہ کیوں؟

اعتراض وارد ہوا کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے اور شارح نے وقتیہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ جزئیہ نکالا ہے اور فعلیہ کے بجائے ممکنہ نکالا ہے فعلیہ کیوں نہیں نکالا؟ تو شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ جزئیہ عام ہے کلیہ سے تو جب جزئیہ کے اندر عدم انعکاس ثابت ہوا تو کلیہ کے اندر تو بدرجہ اولی عدم انعکاس ثابت ہوگا لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ کلیہ کے اندر عدم انعکاس ثابت ہو تو جزئیہ کے اندر بھی ثابت ہو۔

وقتیہ کے عکس کے لئے ممکنہ عامہ کا انتخاب کیوں؟

اعتراض وارد ہوا کہ موجہات پندرہ ہیں ان میں سے وقتیہ کے عکس کے لئے ممکنہ عامہ کا انتخاب کیوں کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جتنے بھی موجہات ہیں ان میں سب سے زیادہ اعم ممکنہ عامہ ہے تو جب ممکنہ عامہ کے اندر عدم انعکاس ثابت ہوا بقیہ قضایا میں تو بدرجہ اولی ثابت ہوگا۔

موجہات سالبہ کلیہ کے عکس کو سمجھنے کے لئے نقشہ سمجھئے۔

نقشہ عکس موجہات سالبہ کلیہ

نام اصل	مثال	نام عکس	مثال
ضروریہ مطلقہ	لاشی من الانسان بحجر بالضرورۃ	سالبہ کلیہ دائمہ مطلقہ	لاشی من الحجر بانسان دائما
دائمہ مطلقہ	لاشی من الانسان بحجر دائماً	سالبہ کلیہ دائمہ مطلقہ	لاشی من الحجر بانسان دائما
مشروطہ عامہ	لاشی من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا	سالبہ کلیہ عرفیہ عامہ	لاشی من ساکن الاصابع بکاتب دائما ما دام ساکن الاصابع
عرفیہ عامہ	لاشی من الکاتب بساکن الاصابع دائما مادام کاتبا	سالبہ کلیہ عرفیہ عامہ	لاشی من ساکن الاصابع بکاتب دائما ما دام ساکن الاصابع
مشروطہ خاصہ	لاشی من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما	سالبہ کلیہ عرفیہ عامہ لا دائمہ فی البعض	لاشی من ساکن الاصابع بکاتب دائما ما دام ساکن الاصابع لا دائما فی البعض
عرفیہ خاصہ	لاشی من الکاتب بساکن الاصابع دائما مادام کاتبا لا دائماً	سالبہ کلیہ عرفیہ عامہ لا دائمہ فی البعض	لاشی من ساکن الاصابع بکاتب دائما ما دام ساکن الاصابع لا دائما فی البعض

نقشہ عکس موجہات موجبہ کلیہ وجزئیہ

نام اصل	مثال	نام عکس	مثال
ضروریہ مطلقہ	کل انسان اوبعض الانسان حیوان بالضرورۃ	موجبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ	بعض الحیوان انسان بالفعل حین ھوحیوان
دائمہ مطلقہ	کل انسان اوبعض الانسان حیوان دائماً	موجبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ	بعض الحیوان انسان بالفعل حین ھوحیوان
مشروطہ عامہ	کل انسان اوبعض الانسان حیوان بالضرورۃ مادام انساناً	موجبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ	بعض الحیوان انسان بالفعل حین ھوحیوان
عرفیہ عامہ	کل انسان اوبعض الانسان حیوان دائماً مادام انساناً	موجبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ	بعض الحیوان انسان بالفعل حین ھوحیوان
مشروطہ خاصہ	کل کاتب اوبعض الکاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتباً لا دائماً	موجبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ لا دائما	بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ھومتحرک الاصابع لادائما
عرفیہ خاصہ	کل کاتب اوبعض الکاتب متحرک الاصابع دائما مادام کاتباً لا دائماً	موجبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ لا دائماً	بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ھومتحرک الاصابع لادائما
وقتیہ	کل قمر اوبعض القمر منخسف بالضرورۃ وقت الحیلولۃ لا دائما	موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ	بعض المنخسف قمر بالفعل
منتشرہ	کل انسان اوبعض الانسان متنفس بالضرورۃ وقتا مالا دائماً	موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ	بعض المتنفس انسان بالفعل
وجودیہ لاضروریہ	کل انسان اوبعض الانسان ضاحک بالفعل لا بالضرورۃ	موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ	بعض الضاحک انسان بالفعل

فَصْلٌ عَكْسُ النَّقِيضِ تَبْدِيلُ نَقِيضَيِ الطَّرَفَيْنِ مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالْكَيْفِ اَوْجَعْلُ نَقِيضِ الثَّانِي اَوَّلًا مَعَ مُخَالَفَةِ الْكَيْفِ

عکس نقیض اصل قضیہ کے دونوں طرفوں کے نقیضوں کا بدل دینا ہے صدق اور کیف کے باقی رہنے کے ساتھ یا کیف کی مخالفت کے ساتھ دوسرے طرف کی نقیض کو اول بنا دینا ہے۔

متن کی تشریح

فصل عکس نقیض کا بیان

آپ ماقبل میں جان چکے ہیں کہ قضایا کے احکام چار ہیں ان میں سے دو حکم (۱) تناقض اور (۲) عکس مستوی کا بیان ہو چکا اس فصل میں ماتنؒ قضایا کے تیسرے حکم عکس نقیض کو بیان فرما رہے ہیں۔ اور چوتھا حکم تلازم شرطیات کا تذکرہ ماتنؒ نے نہیں فرمایا لہذا ہم بھی طوالت سے بچنے کیلئے اسے نہیں چھیڑیں گے ماتن نے عکس نقیض سے بحث کرتے ہوئے تین مباحث بیان فرمائی ہیں۔

(۱) عکس نقیض کی تعریف۔

(۲) موجبات اور سوالب کا عکس نقیض بدلیل خلف وعدم عکس بدلیل نقض

پہلی بحث: عکس نقیض کی تعریف

مذکورہ عبارت میں ماتنؒ نے پہلی بحث یعنی عکس نقیض کی تعریف بیان فرمائی ہے۔

عکس نقیض کی تعریف میں متقدمین اور متاخرین کا اختلاف۔

عکس نقیض کی تعریف میں متقدمین اور متاخرین کا اختلاف ہے۔ ماتنؒ نے دونوں کی تعریفیں بیان فرمائی ہیں لیکن قضایا کے عکس نقیض کو متقدمین کی تعریف کے مطابق بیان فرمایا ہے اس وجہ سے کہ متقدمین کی تعریف آسان ہے اور اس میں قیود بھی کم ہیں۔

متقدمین کے نزدیک عکس نقیض کی تعریف

متقدمین نے عکس نقیض کی تعریف ان الفاظ سے فرمائی ہے تبدیل نقیضی الطرفین مع بقاء الصدق

والکیف یعنی اصل قضیہ کے جزء اول کی نقیض کو جزء ثانی کی جگہ اور جزء ثانی کی نقیض کو جزء اول کی جگہ رکھ دینا صدق اور کیف کے باقی رہنے کیساتھ۔

یہاں بھی صدق میں تعمیم ہے کہ چاہے اصل قضیہ نفس الامر میں صادق ہو اور چاہے نفس الامر میں صادق نہ ہو بلکہ مفروض الصدق ہو مثلاً کل انسان حیوان یہ اصل قضیہ ہے جب اس کا عکس نقیض نکالیں گے تو پہلے جزء اول کی نقیض نکالیں گے اور پھر جزء ثانی کی نقیض نکالیں گے چنانچہ انسان کی نقیض لا انسان ہے اور حیوان کی نقیض لاحیوان ہے چنانچہ لا انسان کو حیوان کی جگہ اور لاحیوان کو انسان کی جگہ رکھ دیا پس اصل قضیہ کل انسان حیوان موجبہ کلیہ صادقہ ہے اور اس کا عکس نقیض کل لاحیوان لا انسان بھی موجبہ کلیہ صادق ہے۔

متاخرین کے نزدیک عکس نقیض کی تعریف

متاخرین نے عکس نقیض کی تعریف ان الفاظ سے فرمائی ہے جعل نقیض الثانی اولاً مع بقاء الصدق ومخالفۃ الکیف یعنی جزء ثانی کی نقیض کو جزء اول کی جگہ اور جزء اول کے عین کو جزء ثانی کی جگہ رکھ دینا صدق کے باقی رہنے کے ساتھ اور کیف کے مخالف ہونے کیساتھ مثلاً کل انسان حیوان اصل قضیہ ہے اور موجبہ کلیہ صادقہ ہے متاخرین کی تعریف کے مطابق اس کا عکس یوں آئے گا کہ جزء ثانی حیوان کی نقیض لاحیوان کو جزء اول انسان کی جگہ اور انسان عین کو جزء ثانی حیوان کی جگہ رکھ دیا پس یہ عکس نقیض سالبہ کلیہ صادقہ آئیگا اور وہ ہے لاشی من اللا حیوان بانسان۔

قولہ تبدیل نقیضی الطرفین اَیْ جَعْلُ نَقِیْضِ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ مِنَ الْاَصْلِ جُزْءً ثَانِیًا وَنَقِیْضِ الثَّانِیْ اَوَّلًا قَوْلُهٗ مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ اَیْ اِنْ کَانَ الْاَصْلُ صَادِقًا کَانَ الْعَکْسُ صَادِقًا قَوْلُهٗ وَمَعَ بَقَاءِ الْکَیْفِ اَیْ اِنْ کَانَ الْاَصْلُ مُوْجِبًا کَانَ الْعَکْسُ مُوْجِبًا وَاِنْ کَانَ سَالِبًا کَانَ سَالِبًا مَثَلًا قَوْلُنَا کُلُّ ج ب یَنْعَکِسُ بِعَکْسِ النَّقِیْضِ اِلٰی قَوْلِنَا کُلُّ مَالَیْسَ ب لَیْسَ ج وَهٰذَا طَرِیْقُ الْقُدَمَاءِ وَاَمَّا الْمُتَاَخِّرُوْنَ فَقَالُوْا اِنَّ عَکْسَ النَّقِیْضِ هُوَ جَعْلُ نَقِیْضِ الْجُزْءِ الثَّانِیْ اَوَّلًا عَیْنُ

اَلْاَوَّلِ ثَانِیًا مَعَ مُخَالَفَةِ الْکَیْفِ اَیْ اِنْ کَانَ الْاَصْلِ مُوْجِبًا کَانَ الْعَکْسِ سَالِبًا وَبِالْعَکْسِ وَیُعْتَبَرُ بَقَاءُ الصِّدْقِ کَمَا مَرَّفَقَوْلُنَا کُلُّ ج بَ یَنْعَکِسُ اِلٰی قَوْلَنَا لَاشَیْءَ مِمَّالَیْسَ بَ جَ وَالْمُصَـ لَمْ یُصَرِّحْ بِقَوْلِهِمْ وَعَیْنَ الْاَوَّلِ ثَانِیًا لِلْعِلْمِ بِهٖ ضِمْنًاوَلَا بِاعْتِبَارِ بَقَاءِ الصِّدْقِ فِی التَّعْرِیْفِ الثَّانِیْ لِذِکْرِهٖ سَابِقًا فَحَیْثُ لَمْ یُخَالِفْهُ فِیْ هٰذَا التَّعْرِیْفِ عُلِمَ اِعْتِبَارُهٗ فَهُنَا اَیْضًا ثُمَّ اِنَّه بَیَّنَ اَحْکَامَ عَکْسِ النَّقِیْضِ عَلٰی طَرِیْقَةِ الْقُدَمَاءِ اِذْفِیْهِ غُنْیَةٌ لِطَالِبِ الْکَمَالِ اَوْتَرَکَ مَااَوْرَدَهُ الْمُتَاَخِّرُوْنَ اِذْتَفْصِیْلُ الْقَوْلِ فِیْهِ وَفِیْمَا فِیْهِ لَایَسَعُهُ الْمَجَالُ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول تبدیل نقیضی الطرفین سے مراد یہ ہے کہ اصل قضیہ کے جزء اول کی نقیض کو عکس کے جزء ثانی بنا دینا اور جزء ثانی کی نقیض کو عکس کے جزء اول بنا دینے کو عکس نقیض کہا جاتا ہے۔ ماتنؒ کے قول مع بقاء الصدق سے مراد ہے کہ اگر اصل صادق ہو تو عکس بھی صادق ہوگا ماتنؒ کے قول الکیف سے مراد یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو عکس بھی موجبہ ہوگا اور اگر قضیہ سالبہ ہو تو عکس بھی سالبہ ہوگا۔ مثلاً ہمارے قول کل ج ب کا عکس نقیض کل لیس ب لیس ج ہے اور یہ مناطقہ متقدمین کا طریقہ ہے اور متاخرین نے کہا کہ عکس نقیض اصل قضیہ کے جزء ثانی کی نقیض کو عکس کا جزء اول اور اصل قضیہ کے جزء اول کے عین کو عکس کا جزء ثانی بنا دینا ہے کیف میں مخالفت کے ساتھ یعنی اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو عکس سالبہ ہوگا اور اس کے برعکس (یعنی اگر اصل قضیہ سالبہ ہو تو عکس موجبہ ہوگا) اور اصل قضیہ اور عکس دونوں کا صدق باقی رہنا معتبر ہے جیسا کہ گزر چکا پس (متاخرین کے طریقہ کے مطابق) ہمارے قول کل ج ب کا عکس نقیض لاشی مما لیس ب ج ہے ماتنؒ متاخرین کے قول (عین الاول ثانیا) کی تصریح نہیں فرمائی ضمناً معلوم ہونیکی وجہ سے اور دوسری تعریف میں بقاء صدق کے معتبر ہونیکی تصریح بھی نہیں فرمائی پہلی تعریف میں مذکور ہونیکی وجہ سے پس جب ماتن نے دوسری تعریف میں بقاء صدق

کے معتبر ہونیکی مخالفت نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ بقاء صدق دوسری تعریف میں بھی معتبر ہے پھر ماتنؒ نے متقدمین کے طریقہ پر عکس نقیض کے احکام کو بیان فرمایا ہے کیونکہ طالب کمال کیلئے اسی طریقہ میں بے نیازی ہے اور متاخرین کے طریقہ کو چھوڑ دیا ہے کیونکہ اس طریقہ میں تفصیلی قول کی اور ان اعتراضات کی جو اس میں ہیں یہاں گنجائش نہیں۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے تین اقوال مذکور ہیں۔

پہلے قول سے شارح کی غرض تبدیل نقیضی الطرفین اور دوسرے قول سے شارح کی غرض بقاء صدق کی وضاحت کرنی ہے جو متن کی تشریح میں گزر چکی ہے۔

تیسرے قول سے شارح کی غرض چار امور کا بیان ہے:

(۱) مخالفت کیف کا مطلب کیا ہے؟

(۲) متقدمین اور متاخرین کے ہاں عکس نقیض کی تعریف ان دو امور کی شرح متن کی تشریح میں دیکھئے

(۳) ماتنؒ نے متاخرین کی تعریف میں عین الاول ثانیا او بقاء الصدق کی تصریح کیوں نہ کی۔

(۴) ماتنؒ نے متقدمین کے طریقہ پر عکس نقیض کے احکام کیوں بیان کئے؟

ماتن نے متاخرین کی تعریف میں عین الاول ثانیا اور بقاء الصدق کی تصریح کیوں نہیں کی؟

آپ جان چکے ہیں کہ متاخرین کے مسلک پر ماتنؒ نے عکس نقیض کی تعریف ان الفاظ سے فرمائی ہے جعل نقیض الثانی اولا مع مخالفۃ الکیف۔ حالانکہ پوری تعریف یوں ہے جعل نقیض الثانی اولا وعین الاول ثانیا نیز متاخرین کی تعریف میں بقاء صدق کا اعتبار بھی ضروری ہے لیکن ماتنؒ نے نہ عین الاول ثانیا کی تصریح فرمائی اور نہ ہی بقاء الصدق کی تصریح فرمائی ہے۔

شارح نے جواب دیا کہ ماتن نے عین الاول ثانیا کی تصریح نہیں فرمائی اس لئے کہ وہ ضمنا معلوم ہوگی اس طرح کہ جب ماتن نے جزء ثانی میں تصرف کا تذکرہ کیا بایں طور کہ اس کی نقیض کو جزء اول کی جگہ رکھا جائے گا تو اگر جزء اول میں کوئی تصرف کرنا ہوتا تو اس کو بھی بیان کرتے لیکن جب بیان نہیں کیا

تو اس سے خود سمجھ میں آ جاتا ہے کہ اس کو بعینہ بغیر کسی تصرف کے جزء ثانی کی جگہ رکھنا ہے کیونکہ قاعدہ معروف ہے السکوت فی معرض البیان بیان۔

اسی طرح ماتنؒ نے مخالفت کیف کو بیان کیا لیکن صدق میں مخالفت کو بیان نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ صدق میں مخالفت نہیں بلکہ جس طرح اصل قضیہ کو صادق مانا گیا اس کے عکس نقیض کو بھی صادق مانا جائیگا۔

ماتنؒ نے متقدمین کے طریقہ پر عکس نقیض کے احکام کیوں بیان کئے؟

سائل نے سوال کیا کہ ماتنؒ نے متاخرین کے طریقہ سے اعراض کر کے متقدمین کے طریقہ پر عکس نقیض کے احکام کیوں بیان کئے۔

شارح نے جواب دیا کہ متقدمین کا طریقہ اسہل اور اقرب الی الفہم ہے اسلئے ماتن نے اس طریقہ کو اختیار کیا بخلاف متاخرین کے طریقہ کے اس میں بہت تفصیل ہے اور اعتراضات ہیں جن کا سمجھنا شرح تہذیب پڑھنے والے طلبہ کیلئے آسان نہیں ہے۔

وَحُكْمُ الْمُوْجِبَاتِ هٰهُنَا حُكْمُ السَّوَالِبِ فِي الْمُسْتَوِيْ وَبِالْعَكْسِ وَالْبَيَانُ الْبَيَانُ وَ النَّقْضُ النَّقْضُ۔

اور یہاں (عکس نقیض میں) موجبات کا حکم عکس مستوی میں سوالب کا حکم ہے اور اس کے برعکس یعنی عکس نقیض میں سوالب کا حکم عکس مستوی موجبات کا حکم ہے اور جو دلیل خلف وہاں ہے وہی دلیل خلف یہاں ہے اور جو دلیل نقض وہاں ہے وہی دلیل نقض یہاں ہے۔

متن کی تشریح

دوسری بحث موجبات اور سوالب کا عکس نقیض بدلیل خلف وعدم عکس بدلیل نقض

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں دوسری بحث یعنی موجبات اور سوالب عکس نقیض بدلیل خلف وعدم عکس بدلیل نقض بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں عکس نقیض میں موجبات کا حکم عکس مستوی کے سوالب کا حکم ہے اور عکس نقیض کے سوالب کا حکم عکس مستوی کے موجبات کا حکم ہے، تفصیل شرح میں دیکھئے۔

متن کی عبارت میں البیان سے مراد دلیل تخلف ہے اور نقض سے مراد دلیل خلف ہے پس البیان البیان والنقض النقض کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح عکس مستوی کے اندر دلیل خلف کے ذریعہ قضایا مذکورہ کا عکس ثابت ہوا اسی طرح یہاں بھی دلیل خلف کے ذریعہ انکا عکس ثابت ہوتا ہے اور جس طرح عکس مستوی میں دلیل تخلف کے ذریعہ عکس نہ آنا ثابت ہوا یہاں عکس نقیض میں بھی دلیل تخلف ہی کے ذریعہ عکس نہ آنا ثابت ہوگا۔

قوله ههنا أَیْ فِیْ عَکْسِ النَّقِیْضِ **قَوْلُهٗ فِی الْمُسْتَوِیْ** یَعْنِیْ کَمَا أَنَّ السَّالِبَةَ الْکُلِّیَّةَ تَنْعَکِسُ فِی الْعَکْسِ الْمُسْتَوِیْ کَنَفْسِهَا وَالْجُزْئِیَّةَ لَا تَنْعَکِسُ أَصْلًا کَذٰلِکَ الْمُوْجِبَةُ الْکُلِّیَّةُ فِیْ عَکْسِ النَّقِیْضِ تَنْعَکِسُ کَنَفْسِهَا وَالْجُزْئِیَّةُ لَاتَنْعَکِسُ أَصْلًا لِصِدْقِ قَوْلِنَا بَعْضُ الْحَیْوَانِ لَا اِنْسَانٌ وَکِذْبِ بَعْضِ الْاِنْسَانِ لَاحَیْوَانٌ وَکَذٰلِکَ التِّسْعُ مِنَ الْمُوَجِّهَاتِ اَعْنِیْ الْوَقْتِیَتَیْنِ الْمُطْلَقَتَیْنِ وَالْوَقْتِیَتَیْنِ وَالْوُجُوْدِیَتَیْنِ وَالْمُمْکِنَتَیْنِ وَالْمُطْلَقَةُالْعَامَّةَ لَا تَنْعَکِسُ وَالْبَوَاقِیْ تَنْعَکِسُ عَلٰی مَاسَبَقَ تَفْصِیْلُهٗ فِی السَّوَالِبُ فِی الْعَکْسِ الْمُسْتَوِیْ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ھھنا سے مراد عکس نقیض ہے۔

قولہ فی المستوی: یعنی جس طرح عکس مستوی میں سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے۔اور سالبہ جزئیہ کا عکس بالکل نہیں آتا اسی طرح عکس نقیض میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ آتا ہے اور موجبہ جزئیہ کا عکس بالکل نہیں آتا بوجہ صادق آنے ہمارے قول بعض الحیوان لاانسان اور کاذب ہونے بعض الانسان لاحیوان اور اسی طرح موجہات موجبہ میں سے نو قضایا یعنی:

(۱) وقتیہ مطلقہ (۲) منتشرہ مطلقہ (۳) وقتیہ (۴) منتشرہ (۵) وجودیہ لاضروریہ (۶) وجودیہ لادائمہ (۷) ممکنہ عامہ (۸) ممکنہ خاصہ (۹) مطلقہ عامہ ان کا عکس نقیض نہیں آتا اور بقیہ قضایا کا عکس نقیض اسی تفصیل پر آتا ہے جو تفصیل عکس مستوی کے سوالب میں گزر چکی ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دوقول مذکور ہیں:

پہلے قول سے شارح کی غرض ھھنا کا مشارالیہ بتلانا ہے اور وہ عکس نقیض ہے دوسرے قول سے شارح کی غرض تین امور کا بیان ہے:

(۱) محصورات موجبہ کا عکس نقیض (۲) نوموجہات موجبہ کا عکس نقیض نہیں آتا۔

(۳) بقیہ چھ موجہات موجبہ کا عکس نقیض۔

محصورات موجبہ کا عکس نقیض

آپ متن کی تشریح میں جان چکے ہیں کہ عکس نقیض میں موجبات کا حکم عکس مستوی کے سوالب کا حکم ہے پس اس اصول کے تحت ہم نے دیکھا کہ عکس مستوی میں سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے اور سالبہ جزئیہ کا عکس بالکل نہیں آتا۔اس کے برعکس عکس نقیض میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ آتا ہے اور موجبہ جزئیہ کا عکس بالکل نہیں آتا پس کل انسان حیوان اصل قضیہ موجبہ کلیہ صادقہ ہے اور اس کا عکس نقیض کل لاحیوان لاانسان موجبہ کلیہ صادقہ ہے لیکن بعض الحیوان لاانسان اصل قضیہ موجبہ جزئیہ صادقہ ہے اور اس کا عکس نقیض بعض الانسان لاحیوان موجبہ جزئیہ اور کل انسان لاحیوان موجبہ کلیہ دونوں کاذب ہیں لہذا معلوم ہوا کہ موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض نہ موجبہ جزئیہ آتا ہے اور نہ موجبہ کلیہ بناء بریں کہا گیا ہے کہ موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض بالکل نہیں آتا ہے۔

نوموجہات موجبہ کا عکس نقیض نہیں آتا

نوموجہات سالبہ کا عکس مستوی نہیں آتا پس نوموجہات موجبہ کا عکس نقیض بھی نہیں آئیگا اور وہ نو موجہات موجبہ یہ ہیں:

۱-۲ وقتیتن مطلقتین (وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ)

۳-۴ وقتیتین (وقتیہ ،منتشرہ)

۵-۶ وجودتیتن (وجودیه لاضروریه اور وجودیه لادائمه)

۷-۸ ممکنتین (ممکنه عامه اور ممکنه خاصه)

۹- مطلقه عامه.

بقیہ چھ موجہات موجبہ کا عکس نقیض

بقیہ چھ موجہات سالبہ کا عکس مستوی آتا ہے اور وہ یہ ہیں:

۱-۲ دائمتان کا دائمہ۔

۳-۴ عامتان کا عرفیہ عامہ

۵-۶ خاصتان کا عرفیہ لا دائمہ فی البعض۔

پس ان چھ موجہات موجبہ کا عکس مقیض آئیگا اور وہ یہ ہیں۔

۱-۲ دائمتان کا دائمہ مطلقہ۔

۳-۴ عامتان کا عرفیہ عامہ۔

۵-۶ خاصتان کا عرفیہ عامہ لا دائمہ فی البعض۔

قوله وبالعكس أَیْ حُکْمُ السَّوَالِبُ هٰهُنَا حُکْمُ الْمُوْجِبَاتِ فِی الْعَکْسِ الْمُسْتَوِیْ فَکَمَا اَنَّ الْمُوْجَبَةَ فِی الْمُسْتَوِیْ لَا تَنْعَکِسُ إِلَّا جُزْئِیَّةً فَکَذٰلِکَ السَّالِبَةُ هٰهُنَا لَاتَنْعَکِسُ اِلَّاجُزْئِیَّةً لِجَوَازِ اَنْ یَّکُوْنَ نَقِیْضُ الْمَحْمُوْلِ فِی السَّالِبَةِ اَعَمَّ مِنَ الْمَوْضُوْعِ وَلَا یَجُوْزُ سَلْبُ نَقِیْضِ الْاَخَصِّ مِنْ عَیْنِ الْاَعَمِّ کُلِّیًا مَثَلًا یَصِحُّ لَاشَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِلَاحَیْوَانٍ وَلَایَصِحُّ لَاشَیْءَ مِنَ الْحَیْوَانِ بِلَااِنْسَانٍ لِصِدْقِ بَعْضِ الْحَیْوَانِ لَا اِنْسَانٌ کَالْفَرَسِ وَکَذٰلِکَ بِحَسْبِ الْجِهَةِ الدَّائِمَتَانِ وَالْعَامَّتَانِ تَنْعَکِسُ حِیْنِیَّةً مُطْلَقَةً وَالْخَاصَّتَانِ حِیْنِیَّةً لَا دَائِمَةً وَالْوَقْتِیَّتَانِ وَالْوُجُوْدِیَّتَانِ وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ مُطْلَقَةً عَامَّةً وَلَاعَکْسَ لِلْمُمْکِنَتَیْنِ عَلٰی قِیَاسِ الْعَکْسِ فِی الْمُوْجِبَاتِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول بالعکس سے مراد یہ ہے کہ عکس نقیض میں سوالب کا حکم عکس مستوی کے موجبات کا حکم ہے پس جس طرح عکس مستوی میں موجبہ (کلیہ اور جزئیہ) کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے اسی طرح عکس نقیض میں سالبہ (کلیہ اور جزئیہ) کا عکس سالبہ جزئیہ آتا ہے کیونکہ قضیہ سالبہ میں محمول کی نقیض موضوع سے عام ہوسکتی ہے اور اخص کی نقیض کو اعم کے عین سے کلی طور پر سلب کرنا جائز نہیں ہے مثلا لاشی من الانسان بلاحیوان سالبہ کلیہ صحیح ہے اور اس کا عکس نقیض لاشی من الحیوان بلانسان سالبہ کلیہ صحیح نہیں ہے کیونکہ بعض الحیوان لا انسان کالفرس صادق ہے اور اسی طرح جہت کے لحاظ سے دائمتان (ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ) اور عامتان (مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ) کا عکس حینیہ مطلقہ آتا ہے اور خاصتان (مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ) کا عکس حینیہ مطلقہ لا دائمہ آتا ہے اور وجودتیان (وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لا دائمہ) اور مطلقہ عامہ کا عکس مطلقہ عامہ آتا ہے اور ممکنتین (ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ) کا عکس نقیض نہیں آتا عکس مستوی میں موجبات پر قیاس کرتے ہوئے۔

شرح

مذکورہ قول سے شارح کی غرض چار امور کا بیان ہے:

(۱) بالعکس کی وضاحت۔ (۲) محصورات سالبہ کا عکس نقیض۔

(۳) گیارہ موجہات سالبہ کا عکس نقیض۔

(۴) ممکنہ عامہ سالبہ اور ممکنہ خاصہ سالبہ کا عکس نقیض نہیں آتا۔

شارح نے بالعکس کی یہ وضاحت فرمائی کہ عکس نقیض میں سوالب کا حکم وہی ہے جو عکس مستوی کے موجبات کا حکم ہے۔

جب آپ یہ اصول جان چکے کہ عکس نقیض میں سوالب کا وہی حکم ہے جو عکس مستوی میں موجبات کا حکم ہے تو اس اصول کے تحت ہم نے دیکھا کہ عکس مستوی میں موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ دونوں کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے پس عکس نقیض میں سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ دونوں کا عکس سالبہ جزئیہ آتا ہے مثلا لاشی من الانسان بلاحیوان اصل قضیہ سالبہ کلیہ صادقہ ہے اس قضیہ میں لاحیوان محمول کی نقیض حیوان انسان (موضوع) سے اعم ہے اور انسان موضوع اخص ہے پس عکس نقیض بناتے وقت اسی انسان کی

نقیض کو حیوان اعم کے عین سے کلیۃ سلب کرنا پڑیگا۔ اگر کہا جائے کہ سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ کلیہ آتا ہے حالانکہ اخص کی نقیض کو اعم کے عین سے کلیۃ سلب کرنا صحیح نہیں لہذا الاشی من الانسان بلاحیوان کا عکس نقیض لاشی من الحیوان بلا انسان صحیح نہیں۔ کیونکہ بعض الحیوان لا انسان کالفرس صادق ہے لہذا ماننا پڑیگا کہ سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ کلیہ نہیں آتا بلکہ سالبہ جزئیہ آتا ہے وھوالمطلوب۔

گیارہ موجہات موجبہ کا عکس مستوی آتا ہے ان گیارہ موجہات سالبہ کا عکس نقیض بھی آتا ہے اور وہ یہ ہیں:

۱-۲ دائمتان (ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ) کا عکس نقیض جینیہ مطلقہ،

۳-۴ عامتان۔ (مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ) کا عکس نقیض جینیہ مطلقہ،

۵-۶ خاصتان۔ (مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ) کا عکس نقیض جینیہ مطلقہ لا دائمہ،

۷-۸ وقتیتان۔ (وقتیہ اور منتشرہ) کا عکس نقیض مطلقہ عامہ،

۹-۱۰ وجودیتان (وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لا دائمہ) کا عکس نقیض مطلقہ عامہ،

۱۱- مطلقہ عامہ کا عکس نقیض مطلقہ عامہ

وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کا تذکرہ غیر مشہور ہونیکی وجہ سے ترک کردیا گیا۔

جس طرح ممکنہ عامہ موجبہ اور ممکنہ خاصہ موجبہ کا عکس مستوی نہیں آتا اسی طرح ممکنہ عامہ سالبہ اور ممکنہ خاصہ سالبہ کا عکس نقیض نہیں آتا۔

قوله والبيان البيان يَعْنِىْ كَمَا اَنَّ الْمَطَالِبَ الْمَذْكُوْرَةَ فِى الْعَكْسِ الْمُسْتَوِىْ كَانَتْ تُثْبَتُ بِالْخُلْفِ الْمَذْكُوْرِ فَكَذَا هٰهُنَا .

قوله والنقض نقض اَىْ مَادَّةُ التَخَلُّفِ هٰهُنَا هِىَ مَادَّةُ التَخَلُّفِ ثَمَّهْ

ترجمہ: ماتنؒ کے قول البیان والبیان کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح عکس مستوی میں وہی وھی مذکورہ کو دلیل خلف کے ذریعہ ثابت کیا جاتا تھا اسی طرح عکس نقیض میں وہی وھی کو دلیل خلف سے ثابت کیا جائیگا۔ ماتنؒ کے قول النقیض النقض کا مطلب یہ ہے کہ عکس مستوی میں جو مادہ تخلف تھا عکس نقیض میں بھی وہی مادہ تخلف ہوگا۔

شرح

پہلے قول سے شارح البیان البیان اور دوسرے قول سے النقض النقض کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں اور ہم نے متن کی تشریح میں انکی وضاحت کردی ہے دوسری بحث کی طرف مراجعت فرمائیں۔

وَقَدْ بَيَّنَ انْعِكَاسَ الْخَاصَّتَيْنِ مِنَ الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ هٰهُنَا وَمِنَ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ ثُمَّهُ اِلَى الْعُرْفِيَّةِ الْخَاصَّةِ بِالْاِفْتِرَاضِ فَتَاَمَّلْ۔

اور یہاں عکس نقیض میں موجبہ جزئیہ میں سے وہاں عکس مستوی میں سالبہ جزئیہ میں سے خاصتین (مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ) کا عرفیہ خاصہ کی طرف منعکس ہونا دلیل افتراض کے ذریعہ بیان گیا ہے پس آپ غور کرلیجئے۔

متن کی تشریح

تیسری بحث: خاصتین کا عرفیہ خاصہ کی طرف انعکاس بدلیل افتراض

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں تیسری بحث یعنی خاصتین کا عرفیہ خاصہ کی طرف انعکاس بدلیل افتراض بیان فرمایا ہے اس بحث کا لب لباب یہ ہے کہ یہ بات آپ جان چکے ہیں کہ عکس نقیض میں موجبات کا وہی حکم ہوتا ہے جو عکس مستوی کے سوالب کا ہوتا ہے۔ اور عکس نقیض سوالب کا وہی حکم ہوتا ہے جو عکس مستوی کے موجبات کا ہوتا ہے لہذا اس اصول کے پیش نظر موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ آئیگا اور موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض نہیں آئیگا گویا کہ عکس مستوی میں سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا اور عکس نقیض میں موجبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا لیکن عکس مستوی میں عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ اور مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ کا عکس عرفیہ لا دائمہ فی البعض آیا ہے اور اسی طرح عکس نقیض میں ان دونوں کا عکس موجبہ جزئیہ ہونیکی حالت میں عرفیہ لا دائمہ فی البعض آیا ہے۔

مذکورہ عبارت میں ماتنؒ نے ان دونوں کے متعلق فرمایا کہ یہ مستثنیات میں سے ہیں اور ان کے

اس عکس آنے کو دلیل افتراض سے ثابت کیا گیا ہے رہی یہ بات کہ دلیل افتراض کیا ہے اور خاصتین کے عکس کا اثبات بدلیل افتراض کس طرح ہے شارح نے اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے ملاحظہ فرمائیں۔

قولہ وقد بین العکاس الخاصتین أَمَّا بَيَانُ اِنْعِكَاسِ الْخَاصَّتَيْنِ مِنَ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ فِي الْعَكْسِ الْمُسْتَوِيْ إِلَى الْعُرْفِيَّةِ الْخَاصَّةِ فَهُوَ اَنْ يُقَالَ مَتٰى صَدَقَ بِالضُّرُوْرَةِ اَوْبِالدَّوَامِ بَعْضُ جَ لَيْسَ بَ مَادَامَ جَ لَادَائِمًا اَیْ بَعْضُ جَ بَ بِالْفِعْلِ صَدَقَ بَعْضُ بَ لَيْسَ جَ مَادَامَ بَ لَادَائِمًا اَیْ بَعْضُ بَ جَ بَالْفِعْلِ وَذٰلِكَ بِدَلِيْلِ الْاِفْتِرَاضِ وَهُوَاَنْ يُفْرَضَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ اَعْنِيْ بَعْضُ جَ دَ فَدَبَ بِحُكْمِ لَادَامِ الْاَصْلِ وَدَ جَ بِالْفِعْلِ لِصِدْقِ الْوَصْفِ الْعُنْوَانِيْ عَلٰى ذَاتِ الْمَوْضُوْعِ بِالْفِعْلِ عَلٰى مَاهُوَ التَّحْقِيْقُ فَيَصْدُقُ بَعْضُ بَ جَ بِالْفِعْلِ وَ هُوَ لَادَوَامُ الْعَكْسُ ثُمَّ نَقُوْلُ وَلَيْسَ جَ مَادَامَ بَ وَالْاِمْكَانُ دَ جَ فِيْ بَعْضُ اَوْقَاتِ كَوْنِهٖ بَ فَيَكُوْنُ دَ بَ فِيْ بَعْضِ اَوْقَاتِ كَوْنِهٖ جَ لِاَنَّ الْوَصْفَيْنِ اِذَا تَقَارَنَا فِيْ ذَاتٍ وَاحِدٍ ثَبَتَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِيْ زَمَانِ الْاٰخَرِ فِي الْجُمْلَةِ وَقَدْ كَانَ حُكْمُ الْاَصْلِ اَنَّهٗ لَيْسَ بَ مَا دَامَ جَ هٰفْ فَصَدَقَ اَنَّ بَعْضَ بَ اَعْنِيْ دَ لَيْسَ جَ مَادَامَ بَ وَهُوَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ الْعَكْسِ فَثَبَتَ الْعَكْسُ بِكِلَاجُزْئِيَّةٍ فَافْهَمْ وَاَمَّابِيَانُ اِنْعِكَاسِ الْخَاصَّتَيْنِ مِنَ الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ فِيْ عَكْسِ النَّقِيْضِ إِلَى الْعُرْفِيَّةِ الْخَاصَّةِ فَهُوَ اَنْ يُقَالَ اِذَا صَدَقَ بَعْضُ جَ بَ مَادَامَ جَ لَادَائِمًا اَیْ بَعْضُ جَ لَيْسَ بَ بِالْفِعْلِ لَصَدَقَ بَعْضُ مَالَيْسَ دَ بَ لَيْسَ جَ مَادَامَ لَيْسَ بَ لَادَائِمًا اَیْ لَيْسَ بَعْضُ مَا لَيْسَ بَ لَيْسَ جَ بِالْفِعْلِ وَذٰلِكَ بِدَلِيْلِ الْاِفْتِرَاضِ وَهُوَ اَنْ يُفْرَضَ

ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ اَعْنِیْ بَعْضَ ج وَ قَدْ ج بِالْفِعْلِ عَلٰی مَذْهَبِ الشَّیْخِ وَهُوَ التَّحْقِیْقُ وَدَ لَیْسَ ب بِالْفِعْلِ وَهُوَ بِحُکْمِ لَادَوَامِ الْاَصْلِ فَیَصْدُقُ بَعْضُ مَالَیْسَ ب ج بِالْفِعْلِ وَ هُوَ مَلْزُوْمُ لَادَوَامِ الْعَکْسِ لِاَنَّ الْاِثْبَاتَ یَلْزَمُهُ نَفْیُ النَّفْیِ ثُمَّ نَقُوْلُ وَلَیْسَ ج بِالْفِعْلِ مَادَامَ لَیْسَ ب وَاِلَّا لَکَانَ ج فِیْ بَعْضِ اَوْقَاتِ کَوْنِهٖ لَیْسَ ب فَیَکُوْنُ لَیْسَ ب فِیْ بَعْضِ اَوْقَاتِ کَوْنِهٖ ج کَمَامَرَّ وَقَدْ کَانَ حُکْمُ الْاَصْلِ اَنَّهٗ ب مَادَامَ ج هَفْ فَصَدَقَ اَنَّ بَعْضَ مَالَیْسَ ب لَیْسَ ج مَادَامَ لَیْسَ ب وَهُوَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ الْعَکْسِ فَثَبَتَ الْعَکْسُ بِکِلَاجُزْئَیْهِ فَتَاَمَّلْ.

ترجمہ: قولہ وقد بین الخ رہا عکس مستوی میں مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کا عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کی طرف منعکس ہونے کا بیان تو وہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ جب بالضرورۃ او بالدوام بعض ج لیس ب مادام ج لا دائما یعنی بعض ج ب بالفعل صادق آئیگا تو اس کا عکس مستوی بعض ب ج مادام ب لا دائما یعنی بعض ب ج بالفعل بھی صادق آئیگا اور یہ دلیل افتراض سے ثابت ہے۔ اور دلیل افتراض یہ ہے کہ ذات موضوع فرض کیا جائے یعنی بعض ج کو فرض کرلیا جاتا ہے پس اصل قضیہ کے لادوام کے حکم کے مطابق د، ب ہے اور د بالفعل ج ہے کیونکہ وصف عنوانی ذات موضوع پر بالفعل صادق آتا ہے اس تحقیق کی بناء پر جو شیخ کا مذہب ہے پس بعض ب، ج بالفعل صادق آیا اور یہی عکس کا لادوام ہے پھر ہم کہتے ہیں دلیس ج مادام ب د صادق ہے ورنہ اس کی نقیض د ج بالفعل حین ہو ب صادق ہوگی اور یہ نقیض صادق ہونیکی صورت میں د ب بالفعل حین ہو ج بھی صادق ہوگا کیونکہ دو وصف (ب اور ج) جب ایک ہی ذات میں مجتمع ہوگئے تو ان دو وصفوں میں سے ہر ایک وصف دوسرے وصف کے زمانہ میں فی الجملہ ثابت ہوا اور جب د ب بالفعل حین ہو ج صادق ہوا حالانکہ اصل قضیہ کا جزء اول بعض ج لیس ب مادام ج ہے اور یہ خلاف مفروض ہے پس بعض ب یعنی دلیس ج مادام ب جو عکس کا جزء اول ہے صادق ہوا پس مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ کے عکس مستوی عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کے دونوں جزء ثابت ہوگئے پس سمجھ لیجئے۔

اور عکس نقیض میں مشروطہ خاصہ موجبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ کے عرفیہ خاصہ کی طرف منعکس ہونے کا بیان یہ ہے کہ کہا جائے جب بعض ج ب مادام ج لا دائما یعنی بعض ج لیس ب بالفعل صادق آئیگا تو بعض مالیس ج مادام لیس ب لا دائما یعنی لیس بعض مالیس ب لیس ج بالفعل صادق آئیگا اور یہ دلیل افتراض سے ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ ذات موضوع فرض کرلیا جائے یعنی بعض ج د ہے پس شیخ کے مذہب کے مطابق د بالفعل ج ہے اور یہی محقق ہے اور اصل قضیہ کے لا دوام کے حکم سے د لیس ب بالفعل بھی ہے پس بعض مالیس ب ج بالفعل صادق ہوا اور یہ نتیجہ عکس کے لا دوام کا ملزوم ہے کیونکہ نفی کی نفی کے لئے اثبات لازم ہے پھر ہم کہتے ہیں کہ د لیس ج مادام لیس ب صادق ہے وگرنہ د ج صادق ہوگا ب ہونے کے بعض اوقات میں پس د غیر ب ہوگا ج ہونے کے بعض اوقات میں جیسا کہ گزر چکا حالانکہ اصل قضیہ کا حکم یہ تھا کہ د ب ہو جب تک وہ ج ہے یہ خلاف مفروض ہے پس بعض مالیس ب دھو د لیس ج مادام لیس ب صادق آیا اور یہ عکس کا جزء اول ہے پس عکس اپنے دونوں جزءوں کے ساتھ ثابت ہوگیا پس غور کرلیجئے۔

شرح

مذکورہ قول سے شارح کی غرض تین امور کا بیان ہے:

(۱) دلیل افتراض کی تعریف۔ (۲) خاصتین سالبتین جزئیتین کا عکس مستوی بدلیل افتراض۔

(۳) خاصتین موجبتین جزئیتین کا عکس نقیض بدلیل افتراض۔

دلیل افتراض کی تعریف

دلیل افتراض کی تعریف یہ ہے کہ ذات موضوع کو ایک شی فرض کیا جائے اور اس پر وصف موضوع کا حمل کیا جائے جس سے ایک قضیہ منعقد ہوگا پھر اسی شی پر وصف محمول کا حمل کیا جائے جس سے دوسرا قضیہ متحقق ہوگا اس کے بعد جو قضیہ وصف محمول سے حاصل ہوا ہے اس کو صغری بنایا جائے اور جو قضیہ وصف موضوع سے حاصل ہوا ہے اس کو کبری بنایا جائے جس سے شکل ثالث کا انعقاد ہوگا اور نتیجہ مطلوبہ برآمد ہو جائے گا مثلاً ذات انسان کو جو کاتب ہے اس کو ناطق فرض کیا جائے اور وصف موضوع اور وصف محمول کو اس پر حمل کر کے شکل ثالث بنائیں تو قیاس کی صورت یہ ہوگی۔

صغری: کل ناطق کاتب کبری: کل ناطق انسان

حد اوسط ناطق کو حذف کرنے کے بعد نتیجہ برآمد ہوگا اور وہ ہے بعض الکاتب انسان شکل ثالث کا نتیجہ کلیہ نہیں ہوتا اس لئے مثال میں موجبہ جزئیہ نتیجہ نکالا گیا ہے۔

شارح نے دلیل افتراض کے ذریعہ مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کے عکس مستوی کو ثابت کیا ہے ہم اس وقت صرف مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ کے عکس مستوی کو سمجھا رہا ہے عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کے عکس کو اس پر قیاس کر لیجئے۔ شارح نے مثال حروف تہجی کے ساتھ پیش کی ہے ہم آسانی کیلئے جملہ مفیدہ اور حروف تہجی دونوں کے ساتھ مثال بیان کرتے ہیں تا کہ بحث بھی سمجھی جا سکے اور کتاب کی عبارت بھی حل ہو جائے۔

بالضرورۃ بعض ج (الکاتب) لیس ب (ساکن الاصابع) مادام ج (کاتبا) لادائما ای بعض ج (الکاتب) ب (ساکن الاصابع) بالفعل یہ مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ ہے اس کا عکس مستوی بعض ب (ساکن الاصابع) لیس ج (کاتبا) مادام ب (ساکن الاصابع) لادائما ای بعض ب (ساکن الاصابع) ج (کاتب) بالفعل عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ ہے۔

اس عکس کے دو جز ہیں لادوام کے بعد والا جزء جو جزء ثانی ہے اور لادوام سے ماقبل کا جزء جو جزء اول ہے شارح نے پہلے جزء ثانی کو ثابت کیا ہے اس کے بعد جزء اول کو ثابت کیا ہے۔

عکس مستوی کے جزء ثانی کا اثبات بدلیل افتراض

عکس مستوی کا دوسرا جزء بعض ب (ساکن الاصابع) ج (کاتب) بالفعل مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے بعض ب (ساکن الاصابع) ج (کاتب) بالفعل میں موضوع کی ذات یعنی بعض ب (ساکن الاصابع) کو د (زید) فرض کیا گیا ہے اس کے بعد وصف محمول یعنی ج (کاتب) کا د (زید) پر حمل کیا گیا جس سے ایک قضیہ منعقد ہوا یعنی د (زید) ج (کاتب) اس کے بعد چونکہ وصف موضوع کا صدق ذات موضوع پر شیخ کے مذہب پر بالفعل ہے اس لیے جب وصف موضوع کا حمل ذات موضوع پر جو اس وقت د (زید) ہے لیا گیا تو دوسرا قضیہ مطلقہ عامہ منعقد ہوا یعنی د (زید) ب (ساکن الاصابع) بالفعل ہے اب دونوں قضیوں کی شکل ثالث منعقد ہوئی۔

صغری: د(زید) ب(ساکن الاصابع) بالفعل۔ کبری: د(زید) ج(کاتب) بالفعل
اس کے بعد حد اوسط د(زید) کو حذف کیا گیا، تو نتیجہ نکلا بعض ب(ساکن الاصابع) ج(کاتب) بالفعل یہ اصل قضیہ کے لا دوام یعنی بعض ج(الکاتب) ب(ساکن الاصابع) بالفعل کا عکس ہے۔

عکس مستوی کے جزء اول کا اثبات بدلیل افتراض

اصل قضیہ کا پہلا جزء بالضرورۃ بعض ج(الکاتب) لیس ب(ساکن الاصابع) مادام ج(کاتبا) اس کا عکس مستوی بعض ب(ساکن الاصابع) لیس ج(کاتبا) مادام ب(ساکن الاصابع) ہے اس کو شارح اپنے قول ثم نقول سے بدلیل افتراض ثابت کر رہے ہیں شارح نے دعوی کیا کہ بعض ب (ساکن الاصابع) لیس ج(کاتبا) مادام ب(ساکن الاصابع) کو صادق مانا جائے جو اصل قضیہ کے جزء اول کا عکس ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ د(زید) جب تک ب(ساکن الاصابع) رہے گا ج (کاتب) نہ ہوگا یعنی د(زید) کے ب(ساکن الاصابع) ہونیکی حالت میں د(زید) سے ج (کاتب) کی نفی تسلیم کی جائے۔ اگر اس کو تسلیم نہ کیا جائے تو د(زید) ج(کاتب) بالفعل ھو ب (ساکن الاصابع) کو صادق ماننا پڑیگا اور جب د(زید) ج(کاتب) بالفعل حین ھو ب(ساکن الاصابع) کو صادق مانیں گے تو د(زید) ب(ساکن الاصابع) حین ھو ج(کاتب) بھی صادق ہوگا کیونکہ د(زید) میں وصف ج(کاتب) اور وصف ب(ساکن الاصابع) دونوں جمع ہوگئے جیسا کہ اس سے پہلے اس کا بیان ہو چکا ہے اور جب ایک ذات میں دو وصف جمع ہو جائیں تو ہر ایک وصف دوسرے وصف کے زمانے میں اس ذات پر صادق ہوگا تو جب ب(ساکن الاصابع) کے صادق ہونے کے زمانے میں د(زید) پر ج(کاتب) صادق ہے تو د(زید) پر ج(کاتب) کے صادق ہونے کے زمانے میں د(زید) پر ب(ساکن الاصابع) صادق ہوگا اور جب د(زید) ب(ساکن الاصابع) بالفعل حین ھو ج(کاتب) کو صادق مانیں گے تو اصل قضیہ کا جزء اول بعض ج(الکاتب) یعنی د (زید) لیس ب(ساکن الاصابع) بالضرورۃ مادام ج(کاتبا) کاذب ہوگا جس کو شارح نے بعض ج لیس ب مادام ج سے بیان کیا ہے بعض د کا مصداق د ہے اور اصل قضیہ مفروض الصدق ہے اس لیے اس کا

کاذب ہونا باطل ہے اور یہ کذب کی خرابی لازم آئی ہے د (زید) ب (ساکن الاصابع) بالفعل حین ہو ج (کاتب) کو صادق ماننے کی وجہ سے معلوم ہوا کہ یہ باطل ہے اور جب یہ باطل ہے تو پھر بعض ب (ساکن الاصابع) یعنی د (زید) لیس ج (کاتبا) مادام ب (ساکن الاصابع) بھی صحیح ہے اور یہی عکس کا جزء اول ہے پس اس طرح سے عکس مستوی کے دونوں جزء ثابت ہو گئے شارح نے ''فافہم'' سے اس مضمون کے دقیق ہونے کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

خاصتین موجبتین جزئیین کا عکس نقیض بدلیل افتراض

شارح نے دلیل افتراض کے ذریعہ مشروطہ خاصہ موجبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ کے عکس نقیض عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ ثابت کیا ہے پس بالضرورۃ او بالدوام بعض ج (الکاتب) ب (متحرک الاصابع) مادام ج (کاتبا) لادائما یعنی بعض ج (الکاتب) لیس ب (متحرک الاصابع) بالفعل یہ اصل قضیہ مشروطہ خاصہ موجبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ ہیں ان کو اگر صادق مانا جائے تو اس کا عکس نقیض بعض مالیس ب (متحرک الاصابع) لیس ج (کاتبا) مادام لیس ب (متحرک الاصابع) لادائما ای لیس بعض مالیس ب (متحرک الاصابع) لیس ج (کاتبا) بالفعل بھی صادق ہوگا۔

اس عکس نقیض کے بھی دو جزء ہیں لادوام سے قبل جزء اول ہے اور لادوام کے بعد جزء ثانی ہے شارح نے پہلے جزء ثانی اور پھر جزء اول کو دلیل افتراض کے ذریعہ ثابت کیا ہے۔

عکس نقیض کے جزء ثانی کا اثبات بدلیل افتراض

عکس نقیض کے جزء ثانی کے اثبات کی تقریر یہ ہے کہ بعض ج (الکاتب) ب (متحرک الاصابع) میں موضوع یعنی بعض ج (الکاتب) کو د (زید) فرض کیا جائے اور شیخ کے مسلک کی بناء پر وصف عنوانی کا صدق ذات موضوع پر بالفعل ہوتا ہے اس لیے د (زید) ج (کاتب) بالفعل صادق ہوگا یہ ایک قضیہ ہوا۔ اور اصل قضیہ کے لادوام کے بعد قضیہ نکلا تھا۔ بعض ج (الکاتب) لیس ب (متحرک الاصابع) بالفعل اور ج (الکاتب) سے مراد د (زید) ہے اس لیے جس طرح بعض ج (الکاتب) پر لیس ب (متحرک الاصابع) کا حمل ہوگا د (زید) پر بھی لیس ب (متحرک الاصابع) کا حمل ہوگا اور یہ دوسرا

قضیہ ہوا دونوں قضیوں کو ملانے سے شکل ثالث منعقد ہوئی د (زید) لیس ب (متحرک الاصابع) بالفعل اور د (زید) ج (کاتب) بالفعل جس کا نتیجہ نکلا تھا بعض مالیس ب (متحرک الاصابع) ج (کاتبا) بالفعل اور عکس نقیض کے لادوام کے بعد یہ قضیہ نکلا تھا لیس بعض مالیس ب (متحرک الاصابع) لیس ج (کاتبا) بالفعل اس میں لیس ب (متحرک الاصابع) کے بعض افراد سے لیس ج (کاتبا) کی نفی کی جارہی ہے اور جب لیس ج (کاتبا) کی نفی ہوگی تو ج (کاتب) اس کے لئے ثابت ہوگا جس کا مطلب یہ ہوا کہ بعض مالیس ب (متحرک الاصابع) ج (کاتبا) بالفعل ملزوم ہوا اور لیس بعض مالیس ب (متحرک الاصابع) پس ج (کاتب) بالفعل اس کے لئے لازم ہوا کیونکہ اس میں لیس ج (کاتب) سے ج (کاتب) کی نفی ہٹ رہی ہے اور اس قضیہ کے شروع میں لیس داخل کر کے اس نفی کی نفی کی گئی ہے اور نفی کی نفی کے لئے اثبات لازم ہے اور جب بعض مالیس ب (متحرک الاصابع) ج (کاتبا) بالفعل جو کہ ملزوم ہے صادق ہے تو اس کا لازم جو عکس نقیض کے لادوام کا حاصل ہے یعنی لیس بعض مالیس ب (متحرک الاصابع) لیس ج (کاتب) بالفعل بھی صادق ہوگا کیونکہ ملزوم کا صدق لازم کے صدق کو مستلزم ہوتا ہے اس طرح سے عکس نقیض کا دوسرا جزء جو لادوام کے بعد ہوتا ہے ثابت ہوگیا۔

عکس نقیض کے جزء اول کا اثبات بدلیل افتراض

شارح اپنے قول ثم نقول د لیس ج بالفعل الخ سے عکس نقیض کے پہلے جزء کو ثابت کر رہے ہیں آپ اصل قضیہ اور اس کے عکس نقیض کو پھر ملاحظہ فرمالیجئے تاکہ عکس نقیض کے پہلے جزء کے اثبات میں آسانی ہو۔

اصل قضیہ ہے بعض ج (الکاتب) ب (متحرک الاصابع) مادام ج (کاتبا) لادائما ای بعض ج (الکاتب) لیس ب (متحرک الاصابع) بالفعل اس میں جزء ثانی جو لادائما کے بعد ہے یہ مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے اس کے عکس نقیض یعنی لیس بعض مالیس ب (متحرک الاصابع) لیس ج (الکاتب) بالفعل کو ابھی ثابت کیا ہے اس سے فارغ ہونے کے بعد اب اصل قضیہ کے جزء اول کا عکس نقیض بیان کر کے اس کو ثابت کر رہے ہیں اصل قضیہ کا جزء اول لادائما سے پہلے والا قضیہ بعض ج (الکاتب) ب (متحرک الاصابع) مادام ج (کاتبا) ہے اس کے شروع میں اگر بالضرورۃ لگا دیا جائے تو مشروطہ عامہ

ہے اور بالدوام لگا دیا جائے تو عرفیہ عامہ ہے ان دونوں کا عکس نقیض عرفیہ عامہ ہے جو لا دائما لگا دینے کے بعد عرفیہ خاصہ ہو جائیگا شارح نے اس قضیہ کے پہلے جزء کے عکس نقیض یعنی عرفیہ عامہ کو اس طرح سے تعبیر کیا ہے بعض مالیس ب (متحرک الاصابع) لیس ج (کاتبا) مادام لیس ب (متحرک الاصابع) اس کو دلیل افتراض سے ثابت کر رہے ہیں جس کی صورت یہ ہے کہ ہمارا دعوی ہے موضوع بعض مالیس ب (متحرک الاصابع) ہے اس کو د (زید) سے تعبیر کیا ہے۔

د (زید) لیس ج (کاتبا) مادام لیس ب (متحرک الاصابع) اس کو تسلیم کرو اور صادق مانو ورنہ اس کی نقیض د (زید) ج (کاتب) بالفعل حین ہو لیس ب (متحرک الاصابع) کو صادق ماننا پڑیگا اور اس کو صادق مانا جائیگا تو د (زید) لیس ب (متحرک الاصابع) حین ہو ج (کاتب) کو بھی صادق ماننا پڑیگا کیونکہ د (زید) میں دو وصف ایک ج (کاتب) اور دوسرا وصف لیس ب (متحرک الاصابع) جمع ہو رہے ہیں اور جب لیس ب (متحرک الاصابع) کے زمانے میں د (زید) کے لیے ج (کاتب) کو ثابت کیا جا رہا ہے تو ج (کاتب) کے زمانہ میں د (زید) کے لیے لیس ب (متحرک الاصابع) بھی ثابت ہوگا جس سے یہ صورت حاصل ہوگی د (زید) لیس ب (متحرک الاصابع) حین ہو ج (کاتب) اور اس کو اگر صادق مانا جاتا ہے تو اصل قضیہ کا جزء اول یعنی بالضرورۃ او بالدوام د (زید) ب (متحرک الاصابع) مادام ج (کاتبا) کاذب ہو جائیگا حالانکہ اس کو صادق مانا گیا ہے اور مفروض الصدق کا کاذب ہونا باطل ہے اس لیے د (زید) لیس ب (متحرک الاصابع) حین ہو ج (کاتب) کو باطل کہا جائیگا اور جب یہ باطل ہے تو عکس نقیض کا جزء اول بعض مالیس ب (متحرک الاصابع) یعنی د (زید) لیس ج (کاتبا) مادام لیس ب (متحرک الاصابع) صادق ہوگا اور یہی ہمارا دعوی ہے اس طرح سے عکس نقیض کے دونوں جزء ثابت ہو گئے۔



فَصْلٌ اَلْقِيَاسُ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَايَا يَلْزَمُ لِذَاتِهٖ قَوْلٌ اٰخَرُ

قیاس وہ قول ہے جو ایسے چند قضایا سے مرکب ہو کہ اسی قول کیلئے دوسرا قول لازم آ جائے۔

متن کی تشریح

فصل: قیاس کا بیان

آپ جانتے ہیں کہ منطق کا اصل مقصد قول شارح اور حجت سے بحث کرنا ہے، جب ماتنؒ قول شارح کے بیان سے فارغ ہو گئے تو تصدیقات کی بحث بیان فرمائی جو حجت کیلئے موقوف علیہ ہے۔

تصدیقات (موقوف علیہ) کے بیان سے فراغت کے بعد اب حجت (موقوف) کو بیان فرما رہے ہیں۔

حجت کی تین قسمیں ہیں:

(۱) قیاس (۲) استقراء (۳) تمثیل

ان تینوں میں سب سے اعلیٰ اور اصل قیاس ہے اسلئے اس کے بیان کو مقدم فرمایا۔

اس فصل میں ماتن نے قیاس سے بحث کرتے ہوئے نو مباحث بیان فرمائے ہیں:

۱- قیاس کی تعریف
۲- قیاس کی استثنائی اور اقترانی کی طرف تقسیم
۳- قیاس اقترانی کی حملی اور شرطی کی طرف تقسیم
۴- قیاس اقترانی حملی کا بیان
۵- شکل اول کا بیان
۶- شکل ثانی کا بیان
۷- شکل ثالث کا بیان
۸- شکل رابع کا بیان
۹- شرائط اشکال اربعہ کا ضابطہ

پہلی بحث: قیاس کی تعریف

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں پہلی بحث یعنی قیاس کی تعریف بیان فرمائی ہے، ماتنؒ نے قیاس کی تعریف ان الفاظ سے فرمائی ہے "القیاس قول مؤلف من قضایا یلزم لذاتہ قول اخر" یعنی قیاس وہ قول ہے جو چند قضایا سے مرکب ہو اور اس قول کی ذات کی وجہ سے دوسرا قول لازم آئے۔

بعض حضرات نے قیاس کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ قیاس وہ قول ہے جو دو یا دو سے زیادہ قضایا سے اس طرح مرکب ہو کہ ان کے مان لینے سے ایک دوسرے قول کا ماننا لازم آئے مثلاً: ''کل انسان حیوان وکل حیوان جسم'' یہ ایک قول ہے جو دو قضیوں سے مرکب ہے اس قول کے ماننے سے ایک دوسرے قول کا ماننا لازم آیا۔ اور وہ ہے ''کل انسان جسم'' اور یہ دوسرا قول جس کا ماننا لازم آتا ہے اس کو نتیجہ اور مطلوب کہتے ہیں۔

قوله اَلْقِيَاسُ قَوْلٌ أَیْ مُرَكَّبٌ وَ هُوَ أَعَمُّ مِنَ الْمُؤَلَّفِ إِذْ قَدْ اُعْتُبِرَ فِی الْمُؤَلَّفِ الْمُنَاسِبَةِ بَيْنَ أَجْزَائِهِ لِأَنَّهُ مَاخُوذٌ مِّنَ الْأُلْفَةِ صَرَّحَ بِذٰلِكَ الْمُحَقِّقُ الشَّرِيْفُ فِیْ حَاشِيَةِ الْكَشَّافِ وَ حِ فَذِكْرُ الْمُؤَلَّفِ بَعْدَ الْقَوْلِ مِنْ قَبِيْلِ ذِكْرِ الْخَاصِ بَعْدَ الْعَامِّ وَهُوَ مُتَعَارَفٌ فِی التَّعْرِيْفَاتِ وَ فِی إِعْتِبَارِ التَّالِيْفِ بَعْدَ التَّرْكِيْبِ إِشَارَةٌ إِلٰی اعْتِبَارِ الْجُزْءِ الصُّوْرِیْ فِی الْحُجَّةِ فَالْقَوْلُ يَشْتَمِلُ الْمُرَكَّبَاتِ التَّامَّةِ وَغَيْرَهَا كُلَّهَا وَ بِقَوْلِهِ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَايَا خَرَجَ مَا لَيْسَ كَذٰلِكَ كَالْمُرَكَّبَاتِ الْغَيْرِ التَّامَّةِ وَالْقَضِيَّةِ الْوَاحِدَةِ الْمُسْتَلْزِمَةِ لِعَكْسِهَا اَوْ عَكْسِ نَقِيْضِهَا أَمَّا الْبَسِيْطَةُ فَظَاهِرٌ وَ اَمَّا الْمُرَكَّبَةُ فَلِأَنَّ الْمُتَبَادِرَ مِنَ الْقَضَايَا الْقَضَايَا الصَّرِيْحَةُ وَالْجُزْءُ الثَّانِیْ مِنَ الْمُرَكَّبَةِ لَيْسَ كَذٰلِكَ أَوْ لِأَنَّ الْمُتَبَادِرَ مِنَ الْقَضَايَا مَا يُعَدُّ فِیْ عُرْفِهِمْ قَضَايَا مُتَعَدِّدَةً وَبِقَوْلِهِ يَلْزَمُ خَرَجَ الْإِسْتِقْرَاءُ وَالتَّمْثِيْلُ اِذْ لَا يَلْزَمُ مِنْهُمَا شَیْءٌ نَعَمْ يَحْصُلُ مِنْهُمَا الظَّنُّ بِشَیْءٍ وَ بِقَوْلِهِ لِذَاتِهِ خَرَجَ مَايَلْزَمُ مِنْهُ قَوْلٌ اٰخَرُ بِوَاسِطَةِ مُقَدَّمَةٍ خَارِجِيَةٍ كَقِيَاسِ الْمُسَاوَاتِ نَحْوُ أَ مُسَاوٍ لِبَ وَ بَ مُسَاوٍ لِجَ فَإِنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ ذٰلِكَ أَنَّ أَ مُسَاوٍ لِجَ لٰكِنْ لَا لِذَاتِهِ بَلْ بِوَاسِطَةِ مُقَدَّمَةٍ خَارِجِيَّةٍ هِیَ أَنَّ مُسَاوِیَ الْمُسَاوِیْ مُسَاوٍ وَ قِيَاسُ الْمُسَاوَاتِ

مَعَ هٰذِهِ الْمُقَدَّمَةِ الْخَارِجِيَّةِ يَرْجِعُ اِلَى الْقِيَاسَيْنِ وَ بِدُوْنِهَا لَيْسَ مِنْ اَقْسَامِ الْمُوْصِلِ بِالذَّاتِ فَاعْرَفْ ذٰلِكَ وَالْقَوْلُ الْاٰخَرُ اللَّازِمُ مِنَ الْقِيَاسِ يُسَمّٰى نَتِيْجَةً وَمَطْلُوْبًا.

ماتنؒ کے قول القیاس میں قول سے مراد مرکب ہے اور یہ مرکب مؤلف سے عام ہے کیونکہ مؤلف میں افراد کے درمیان مناسبت ہونا معتبر ہے کیونکہ مؤلف الفت سے ماخوذ ہے اسکی تصریح محقق میر سید شریف نے حاشیہ کشاف میں کی ہے اور اس وقت قول کہنے کے بعد مؤلف ذکر کرنا عام کے بعد خاص کو ذکر کرنے کی قبیل سے ہے اور یہ عام کے بعد خاص کو ذکر کرنا تعریفات میں متعارف ہے اور لفظ قول جس ترکیب پر دال ہے اس ترکیب کے بعد تالیف کا اعتبار کرنے میں اس جزء صوری کی طرف اشارہ ہے جو حجت میں معتبر ہے، پس قیاس کی تعریف میں لفظ قول مرکبات تامہ اور غیر تامہ سب کو شامل ہے اور ماتن کے قول مؤلف من قضایا کی قید سے وہ مرکبات خارج ہو گئے جو قضایا سے مؤلف نہیں جیسے مرکبات غیر تامہ اور وہ اکیلا قضیہ خارج ہے جو اپنے عکس مستوی یا عکس نقیض کو لازم کرنے والا ہے بہر حال مؤلف من قضایا کی قید کے ذریعہ قضیہ بسیطہ کا خارج ہونا ظاہر ہے اور رہا قضیہ مرکبہ کا خارج ہونا تو وہ اس لئے کہ مؤلف من قضایا سے متبادر معنی قضایا کے صریحہ ہیں اور قضیہ مرکبہ کا جزء ثانی قضیہ صریحہ نہیں ہے یا اس لئے کہ قضایا سے معنی متبادر وہ قضایا ہیں جس کو منطقیوں کی اصطلاح میں متعدد قضایا شمار کیا جاتا ہے (اور قضیہ مرکبہ کو مناطقہ کی اصطلاح میں متعدد قضایا شمار نہیں کیا جاتا) اور ماتنؒ کے قول یلزم کے ذریعہ استقراء اور تمثیل خارج ہو گیا کیونکہ ان دونوں سے کسی شی کا علم حاصل نہیں ہوتا ہاں ان دونوں سے شی آخر کا ظن حاصل ہو جاتا ہے۔ اور ماتنؒ کے قول لذاتہ کے ذریعے وہ قول خارج ہو گیا کہ جس سے دوسرا قول کسی خارجی مقدمہ کے واسطہ سے لازم آجائے جیسا کہ قیاس مساوات میں ایسا ہوتا ہے، جیسے آ ب کا مساوی اور ب ج کا مساوی ہے، پس اس سے لازم آتا ہے کہ آ ج کا مساوی ہو لیکن قول اول کیلئے آ ج کا مساوی ہوئی بالذات بلا واسطہ لازم نہیں بلکہ ایک خارجی مقدمہ کے واسطہ سے لازم ہے اور وہ خارجی مقدمہ یہ ہے کہ مساوی کا مساوی مساوی ہوتا ہے اور قیاس مساوات اسی خارجی مقدمہ کے ساتھ دو قیاسوں کی طرف راجع ہوتا ہے اور اسی مقدمہ خارجیہ کے بغیر بلا واسطہ موصل الی النتیجہ کے اقسام میں

سے قیاس مساوات نہیں ہے پس اس کو جان لیجئے اور قیاس سے دوسرا لازم آنے والا قول نتیجہ اور مطلوب کہلاتا ہے۔

شرح

مذکورہ قول سے شارح کی غرض چھ امور کا بیان ہے:

(۱) قول سے کیا مراد ہے؟ (۲) مرکب اور مؤلف میں نسبت (۳) قول کے بعد مؤلف کیوں کہا (۴) تالیف سے حجت کے جزء صوری کی طرف اشارہ ہے (۵) قیاس کی تعریف میں قیود کے فوائد (۶) قیاس مساوات کو معروف قیاس کی اقسام میں کیوں شمار نہیں کرتے؟

قول سے مراد کیا ہے؟

شارح نے مرکب کہہ کر بتادیا کہ قیاس کی تعریف میں قول سے مرکب مراد ہے۔

مرکب اور مؤلف میں نسبت

شارح نے ''ہو اعم من المؤلف'' کہہ کر مرکب اور مؤلف میں نسبت بتادی کہ مرکب مؤلف سے عام ہے اور مؤلف خاص ہے کیونکہ مرکب میں تعمیم ہے بایں معنی کہ خواہ اس کے اجزاء کے درمیان مناسبت ہو یا نہ ہو اور مؤلف وہ ہے جس کے اجزاء کے درمیان مناسبت ہو کیونکہ مؤلف الفت سے ماخوذ ہے جس کے معنی مناسبت کے ہیں محقق میر سید شریف نے حاشیہ کشاف میں اسکی تصریح فرمائی ہے اجزاء کے درمیان مناسبت ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان میں حد اوسط ہو۔

قول کے بعد مؤلف کیوں کہا؟

اعتراض وارد ہوا کہ جب قول اور مولف دونوں کے معنی مرکب کے ہیں تو دونوں کے ذکر میں تکرار لازم آرہا ہے اور تعریفات میں تکرار مستحسن نہیں ہے۔

شارح نے " **وحینئذ فذکر المؤلف بعد القول من قبیل ذکر الخاص بعد العام الخ** " سے یہ جواب بیان فرمایا کہ قول کے بعد مؤلف کہنا ذکر الخاص بعد العام کی قبیل سے ہے اور تعریفات میں ذکر الخاص بعد العام متعارف ہے لہذا اعتراض لازم نہ آیا۔

تالیف سے حجت کی جزءصوری کی طرف اشارہ ہے

شارح نے اپنے قول ''وفی اعتبار التالیف بعد الترکیب اشارۃ الی الجزء الصوری فی الحجۃ'' سے فرمایا ہے کہ ترکیب کے بعد تالیف کے اعتبار کرنے میں حجت کی جزءصوری کی طرف اشارہ ہے اس بات کو سمجھنے کیلئے ایک تمہید سمجھئے تمہید کا حاصل یہ ہے کہ خارج میں جو بھی مرکب پایا جائے اس میں چار علتیں پائی جاتی ہیں۔

(۱) علت مادی (۲) علت صوری (۳) علت فاعلی (۴) علت غائی

اس طرح قیاس اور حجت بھی ایک مرکب ہے اور اس میں یہ چار علتیں پائی جاتی ہیں، علت مادی وہ قضایا ہیں جن سے مل کر قیاس بنتا ہے اور علت صوری صغری اور کبری کی ھیئت ترکیبی ہے اور علت فاعلی قیاس کرنے والے کی ذات ہے اور علت غائی نتیجہ ہے پس ترکیب یعنی قول کہنے کے بعد مؤلف کہنے سے قیاس کے جزءصوری یعنی صغری اور کبری کی ھیئت ترکیبی کی طرف اشارہ ہے۔

قیاس کی تعریف میں قیود کے فوائد

قیاس کی تعریف میں لفظ قول بمنزلہ جنس کے ہے جو مرکبات تامہ اور غیر تامہ سب کو شامل ہے اور قیود احترازیہ ہیں: (۱) مولف من قضایا (۲) یلزم (۳) لذاتہ

مؤلف اور قضایا: قیاس کی تعریف میں پہلی قید ہے اس کے ذریعہ مرکبات غیر تامہ خارج ہوگئے، اور وہ قضیہ واحدہ بھی خارج ہوگیا جس کو اپنے عکس مستوی اور عکس نقیض لازم ہوتے ہیں، قضیہ واحدہ میں قضیہ بسیطہ اور قضیہ مرکبہ دونوں داخل ہیں، پس قضیہ بسیطہ کا خارج ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ وہ مؤلف من قضایا نہیں ہے اور مرکبات دو طرح سے خارج ہوگئے:

۱- یا تو اس وجہ سے کہ تعریف میں قضایا سے قضایا صریحہ مراد ہیں، جبکہ مرکبات کے اندر ایک قضیہ صریحہ ہوتا ہے اور دوسرا صریحہ نہیں ہوتا بلکہ اس کی طرف لادوام یا لاضرورۃ سے اشارہ کیا جاتا ہے۔

۲- یا مرکبات اس وجہ سے خارج ہوگئے کہ تعریف میں قضایا سے مراد وہ قضایا ہیں جنکو مناطقہ کے عرف میں متعددہ شمار کیا جاتا ہے، جبکہ مرکبات کو مناطقہ کے عرف میں متعددہ شمار نہیں کیا جاتا۔

یلزم: قیاس کی تعریف میں یہ دوسری قید ہے اس قید کے ذریعہ قیاس کی تعریف سے استقراء اور

تمثیل خارج ہو گئے کیونکہ وہ دوسرے قول کے علم کو مستلزم نہیں ہیں بلکہ ان کی وجہ سے کسی چیز کا ظن حاصل ہو جاتا ہے۔

لذاتہ: قیاس کی تعریف میں یہ تیسری قید ہے اس قید کے ذریعہ قیاس کی تعریف سے وہ قیاس خارج ہو گیا جو کسی مقدمہ خارجیہ کے واسطہ سے قول آخر یعنی نتیجہ کو مستلزم ہو جیسے: قیاس مساوات جو ایسے دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جن میں پہلے قضیہ کے محمول کا متعلق دوسرے قضیے کا موضوع ہو جیسے آ مساولب وب مساوج اس میں پہلے قضیہ کا محمول مساو ہے اور اس کا متعلق ب ہے اور یہی متعلق یعنی ب دوسرے قضیہ جو ب مساوج ہے موضوع واقع ہے، ان دونوں قضیوں کے ساتھ جب ایک مقدمہ اجنبیہ خارجیہ ملا یعنی مساوی المساوی مساو ملایا گیا اس وقت نتیجہ مطلوبہ آ مساوج نکلا۔

قیاس مساوات کو معروف قیاس کی اقسام میں کیوں شمار نہیں کرتے؟

اعتراض وارد ہوا کہ جب قیاس مساوات سے بھی ایک دوسرے قول کا ماننا لازم آتا ہے تو اس کو معروف قیاس کی اقسام میں کیوں شمار نہیں کیا جاتا۔

شارح نے اپنے قول وقیاس ''المساواۃ مع ھذہ المقدمۃ الخارجیۃ الخ'' سے جواب دیا کہ قیاس مساواۃ میں دوسرے قول کا لازم آنا مقدمتین کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ قیاس مساوات دو قیاسوں کی طرف لوٹتا ہے اور دوسرا قیاس مقدمہ خارجیہ کے طور پر مذکور ہوتا ہے تب جا کر دوسرا قول لازم آتا ہے۔

مثلاً آ مساوی ہے ب کا، ب مساوی ہے ج کا یہ ایک قیاس ہوا اور دوسرا قیاس ہے آ مساوی ہے ج کے مساوی کا اور مساوی کا مساوی، مساوی ہوتا ہے اب نتیجہ آیا کہ آ مساوی ہے ج کا، اور چونکہ یہ مقدمہ خارجیہ صادق ہے اس لئے نتیجہ بھی صادق ہے پس اگر قیاس مساوات میں مقدمہ خارجیہ مذکور ہو تب تو اس کا مرجع دو قیاس ہیں ایک قیاس نہیں ہے حالانکہ ہماری بحث قیاس واحد میں ہے لہذا قیاسین خارج ہو گئے اور اگر مقدمہ خارجیہ مذکور نہ ہو تو بدون مقدمہ خارجیہ کے وہ قیاس مؤصل بالذات نہیں حالانکہ ہماری بحث اس قیاس میں ہے جو موصل بالذات ہو، بہر حال قیاس مساوات معروف قیاس سے خارج ہے۔

مطلوب، مدعیٰ اور نتیجہ میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری

مطلوب، مدعیٰ اور نتیجہ میں اتحاد ذاتی ہے لیکن تغایر اعتباری ہے بایں طور کہ استدلال سے پہلے مطلوب اور استدلال کے وقت مدعیٰ اور استدلال کے بعد نتیجہ کہلاتا ہے۔

فَاِنْ كَانَ مَذْكُوْرًا فِيْهِ بِمَادَّتِهٖ وَهَيْئَتِهٖ فَاسْتِثْنَائِيٌّ وَاِلَّا فَاقْتِرَانِيٌّ حَمْلِيٌّ اَوْ شَرْطِيٌّ

پس اگر دوسرا قول قیاس میں اپنے مادہ اور اپنی ھیئت کے ساتھ مذکور ہوتو قیاس استثنائی ہوگا ورنہ قیاس اقترانی ہے حملی ہے یا شرطی۔

متن کی تشریح

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں دوسری اور تیسری بحث بیان فرمائی ہے دوسری بحث قیاس کی استثنائی اور اقترانی کی طرف تقسیم ہے اور تیسری بحث قیاس اقترانی کی حملی اور شرطی کی طرف تقسیم ہے۔

دوسری بحث

قیاس کی استثنائی اور اقترانی کی طرف تقسیم

قیاس کی دو قسمیں ہیں (۱) قیاس استثنائی (۲) قیاس اقترانی

قیاس استثنائی کی تعریف

اگر قیاس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ اپنے مادہ اور اپنی ھیئت کے ساتھ مذکور ہوتو یہ قیاس استثنائی ہے، قیاس استثنائی کے عین نتیجہ مذکور ہونیکی مثال:

" ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه انسان فهو حيوان "

اور نقیض نتیجہ کے مذکور ہونیکی مثال:

" ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بانسان فهو ليس بحيوان.

قیاس اقترانی کی تعریف

اگر قیاس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ اپنے مادہ کے ساتھ مذکور ہو لیکن اپنی ھیئت کے ساتھ مذکور نہ ہوتو وہ قیاس اقترانی ہے، مثلاً: **" العالم متغير و كل متغير حادث فالعالم حادث"**

تیسری بحث: قیاس اقترانی کی حملی اور شرطی کی طرف تقسیم

قیاس اقترانی کی دو قسمیں ہیں: (۱) قیاس اقترانی حملی (۲) قیاس اقترانی شرطی

قیاس اقترانی حملی کی تعریف

قیاس اقترانی حملی وہ قیاس ہے جو صرف حملیات سے مرکب ہو، مثلا:

" العالم متغير و كل متغير حلوث فالعالم حادث"

قیاس اقترانی شرطی وہ قیاس ہے جو صرف حملیات سے مرکب نہ ہو بلکہ صرف شرطیات سے مرکب ہو یا شرطیہ اور حملیہ سے مرکب ہو، صرف شرطیات سے مرکب ہونیکی مثال:

" كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و كلما كان النهار موجود فالعالم مُضِيئٌ فكلما كانت الشمس طالعة فالعالم مُضِيئٌ.

حملیہ اور شرطیہ سے مرکب ہونیکی مثال:

كلما كان هذا الشئ انسانا كان حيوانا و كل حيوان جسم ، فكلما كان هذا الشئ انسان كان جسمًا.

قیاس اقترانی کی آٹھ صورتیں

آپ جانتے ہیں کہ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) متصلہ (۲) منفصلہ

پس قیاس اقترانی جو صرف شرطیات یا شرطیہ اور حملیہ سے مرکب ہو اس کی آٹھ صورتیں ہیں:

(۱) صغریٰ اور کبریٰ دونوں متصلہ ہوں۔ (۲) صغریٰ اور کبریٰ دونوں منفصلہ ہوں۔

(۳) صغریٰ متصلہ اور کبریٰ منفصلہ ہو۔ (۴) صغریٰ منفصلہ اور کبریٰ متصلہ ہو۔

(۵) صغریٰ حملیہ ہو اور کبریٰ متصلہ۔ (۶) صغریٰ متصلہ اور کبریٰ حملیہ۔

(۷) صغریٰ حملیہ ہو اور کبریٰ منفصلہ ہو۔ (۸) صغریٰ منفصلہ ہو اور کبریٰ حملیہ ہو۔

اس طرح قیاس اقترانی کی نو صورتیں ہو گئیں، ایک صورت قیاس اقترانی حملی کی ہے اور آٹھ صورتیں قیاس اقترانی شرطی کی ہیں، اور ان سب کی مثالیں آپ ایساغوجی میں پڑھ کر آئے ہیں۔

فَاِنْ کَانَ مَذْکُوْرًا فِیْهِ بِمَادَّتِهٖ وَهَیْئَتِهٖ فَاسْتِثْنَائِیٌّ وَاِلَّا فَاقْتِرَانِیٌّ حَمْلِیٌّ اَوْ شَرْطِیٌّ

پس اگر دوسرا قول قیاس میں اپنے مادہ اور اپنی ھیئت کے ساتھ مذکور ہوتو قیاس استثنائی ہے ورنہ قیاس اقترانی ہے حملی ہے یا شرطی۔

متن کی تشریح

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں دوسری اور تیسری بحث بیان فرمائی ہے دوسری بحث قیاس کی استثنائی اور اقترانی کی طرف تقسیم ہے اور تیسری بحث قیاس اقترانی کی حملی اور شرطی کی طرف تقسیم ہے۔

دوسری بحث

قیاس کی استثنائی اور اقترانی کی طرف تقسیم

قیاس کی دو قسمیں ہیں (۱) قیاس استثنائی (۲) قیاس اقترانی

قیاس استثنائی کی تعریف

اگر قیاس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ اپنے مادہ اور اپنی ھیئت کے ساتھ مذکور ہوتو یہ قیاس استثنائی ہے، قیاس استثنائی کے عین نتیجہ مذکور ہونیکی مثال:

" ان کان هذا انسانا کان حیوانا لکنه انسان فهو حیوان "

اور نقیض نتیجہ کے مذکور ہونیکی مثال:

" ان کان هذا انسانا کان حیوانا لکنه لیس بانسان فهو لیس بحیوان.

قیاس اقترانی کی تعریف

اگر قیاس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ اپنے مادہ کے ساتھ مذکور ہو لیکن اپنی ھیئت کے ساتھ مذکور نہ ہوتو وہ قیاس اقترانی ہے، مثلاً: " العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث"

تیسری بحث: قیاس اقترانی کی حملی اور شرطی کی طرف تقسیم

قیاس اقترانی کی دو قسمیں ہیں: (۱) قیاس اقترانی حملی (۲) قیاس اقترانی شرطی

قیاس اقترانی حملی کی تعریف

قیاس اقترانی حملی وہ قیاس ہے جو صرف حملیات سے مرکب ہو، مثلا:

" العالم متغير و كل متغير حادث فالعالم حادث"

قیاس اقترانی شرطی وہ قیاس ہے جو صرف حملیات سے مرکب نہ ہو بلکہ صرف شرطیات سے مرکب ہو یا شرطیہ اور حملیہ سے مرکب ہو، صرف شرطیات سے مرکب ہونیکی مثال:

" كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و كلما كان النهار موجود فالعالم مُضِيٌ فكلما كانت الشمس طالعة فالعالم مُضِيٌ.

حملیہ اور شرطیہ سے مرکب ہونیکی مثال:

كلما كان هذا الشئ انسانا كان حيوانا و كل حيوان جسم ، فكلما كان هذا الشئ انسان كان جسمًا.

قیاس اقترانی کی آٹھ صورتیں

آپ جانتے ہیں کہ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) متصلہ (۲) منفصلہ

پس قیاس اقترانی جو صرف شرطیات یا شرطیہ اور حملیہ سے مرکب ہو اس کی آٹھ صورتیں ہیں:

(۱) صغری اور کبری دونوں متصلہ ہوں۔ (۲) صغری اور کبری دونوں منفصلہ ہوں۔

(۳) صغریٰ متصلہ اور کبریٰ منفصلہ ہو۔ (۴) صغریٰ منفصلہ اور کبریٰ متصلہ ہو۔

(۵) صغریٰ حملیہ ہو اور کبریٰ متصلہ۔ (۶) صغریٰ متصلہ اور کبریٰ حملیہ۔

(۷) صغریٰ حملیہ ہو اور کبریٰ منفصلہ ہو۔ (۸) صغریٰ منفصلہ ہو اور کبریٰ حملیہ ہو۔

اس طرح قیاس اقترانی کی نو صورتیں ہو گئیں، ایک صورت قیاس اقترانی حملی کی ہے اور آٹھ صورتیں قیاس اقترانی شرطی کی ہیں، اور ان سب کی مثالیں آپ ایساغوجی میں پڑھ کر آئے ہیں۔

قوله فان کان اَیُ الْقَوْلُ الْاٰخِرُ الَّذِیْ هُوَ نَتِیْجَةٌ وَالْمُرَادُ بِمَادَّتِهٖ طَرَفَاهُ الْمَحْکُوْمُ عَلَیْهِ وَ بِهٖ وَالْمُرَادُ بِهَیْئَتِهٖ التَّرْتِیْبُ الْوَاقِعُ بَیْنَ طَرَفَیْهِ سَوَاءٌ تَحَقَّقَ فِیْ ضِمْنِ الْاِیْجَابِ اَوِ السَّلْبِ فَاِنَّهٗ قَدْ یَکُوْنُ الْمَذْکُوْرُ فِی الْاِسْتِثْنَائِیِّ نَقِیْضَ النَّتِیْجَةِ کَقَوْلِنَا اِنْ کَانَ هٰذَا اِنْسَانًا کَانَ حَیْوَانًا لٰکِنَّهٗ لَیْسَ بِحَیْوَانٍ یُنْتِجُ اَنَّ هٰذَا لَیْسَ بِاِنْسَانٍ وَالْمَذْکُوْرُ فِی الْقِیَاسِ هٰذَا اِنْسَانٌ وَقَدْ یَکُوْنُ الْمَذْکُوْرُ فِیْهِ عَیْنَ النَّتِیْجَةِ کَقَوْلِکَ فِی الْمِثَالِ الْمَذْکُوْرِ لٰکِنَّهٗ اِنْسَانٌ یُنْتِجُ اَنَّ هٰذَا حَیْوَانٌ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''فان کان'' میں کان کی ضمیر ''ھو'' کا مرجع وہ قول آخر ہے جو نتیجہ ہے اور بمادتہ سے مراد قول آخر کے طرفین یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ ہیں، اور بھیئتہ سے مراد وہ ترتیب ہے جو قول آخر کے طرفین کے مابین واقع ہو خواہ یہ ترتیب ایجاب کی ضمن میں متحقق ہو اور خواہ سلب کی ضمن میں متحقق ہو کیونکہ قیاس استثنائی میں کبھی نقیض نتیجہ مذکور ہوتی ہے، مثلاً ہمارا قول: ان کان ھذا انسانا کان حیوانا لکنہ لیس بحیوان'' (قیاس استثنائی ہے) اور اس کا نتیجہ ھذا لیس بانسان ہے اور اسی قیاس استثنائی میں ھذا انسان مذکور ہے، جو ھذا لیس بانسان کی نقیض ہے اور کبھی قیاس استثنائی میں عین نتیجہ مذکور ہوتا ہے، جسے مذکورہ مثال میں ان کان ھذا انسان کان حیوانا کے بعد آپ کا قول ''لکنہ انسان'' مذکور ہونیکی صورت میں نتیجہ ھذا حیوان ہوگا۔

شرح

مذکورہ قول سے شارح کی غرض چار امور کا بیان ہے:

(۱) کان کی ضمیر ھو کا مرجع کیا ہے؟ (۲) قول آخر کے مادّہ سے کیا مراد ہے؟

(۳) قول آخر کی ھیئت سے مراد کیا ہے؟ (۴) قیاس استثنائی کی تعریف پر اعتراض کا جواب

کان کی ضمیر کا مرجع کیا ہے؟

شارح نے '' ای القول الاخر الذی ھو نتیجة '' کہہ کر کان کی ضمیر ''ھو'' کا مرجع بیان فرمایا ہے، کہ اس کا مرجع وہ قول آخر ہے جو نتیجہ ہے۔

قول آخر کے مادّہ سے مراد کیا ہے؟

شارح نے "والمراد بمادة بطرفاه المحكوم عليه و به" کہہ کر بیان فرمایا کہ قول کے آخر کے مادہ سے مراد اس کے طرفین یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ ہیں۔

قول آخر کی ھیئت سے مراد کیا ہے؟

شارح نے" والمراد بهيئة الترتيب الواقع بين الطرفية "کہہ کر فرمایا کہ قول آخر کی ھیئت سے مراد وہ ترتیب ہے جو اس کی طرفین یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ کے درمیان واقع ہو۔

قیاس استثنائی کی تعریف پر اعتراض کا جواب

قیاس استثنائی کی تعریف پر اعتراض کے ورود سے قبل ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں:

تمہید یہ ہے کہ قیاس استثنائی میں دو صورتیں منتج ہیں:

(۱) عین مقدم کا استثناء اس کا نتیجہ عین تالی ہوتا ہے۔

(۲) نقیض تالی کا استثناء اس کا نتیجہ نقیض مقدم ہوتا ہے۔

تمہید کے بعد اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ماتنؒ کی عبارت "فان كان مذكورا فيه بمادته وهيئة فاستثنائي" مذکورہ دو صورتوں میں سے صرف پہلی صورت کو شامل ہے۔ جس میں عین مقدم کا استثناء ہوتا ہے اور دوسری صورت جس میں نقیض تالی کا استثناء ہوتا ہے اس کو شامل نہیں جیسے: كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودًا لكن الشمس طالعة فالنهار موجود" اس میں الشمس طالعة عین مقدم۔ اس کا استثناء کیا گیا تو عین تالی نتیجہ نکلا، یعنی النہار موجود ماتن کی عبارت صرف اس صورت کو شامل ہے کیونکہ صرف اسی صورت میں نتیجہ اپنے مادہ اور ھیئت کے ساتھ مذکور ہے اور دوسری صورت جس میں نقیض تالی کا استثناء ہوتا ہے، جس کا نتیجہ نقیض مقدم ہوتا ہے، اس صورت کو ماتنؒ کی عبارت شامل نہیں مثلاً اگر کہا جائے "كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودًا لكن النهار ليس بموجود" نتیجہ نکلے گا، فالشمس ليست بطالعة۔ ماتنؒ کی عبارت کا مطلب یہ تھا کہ جس قیاس میں نتیجہ مذکور ہو تو اس کو قیاس استثنائی کہا جاتا ہے اور اس صورت میں نتیجہ الشمس ليست بطالعة ہے، اور قیاس میں اسکی نقیض الشمس طالعة مذکور ہے، اس لئے ماتنؒ کی عبارت اس صورت کو شامل نہ ہوگی۔

شارح نے ''سواء تحقق فی ضمن الایجاب اوالسلب الخ'' اس اعتراض کا جواب دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ھیئت سے مراد ترتیب میں تعمیم ہے کہ خواہ وہ ترتیب ایجاب کی ضمن میں متحقق ہو اور خواہ سلب کی ضمن میں متحقق ہو، اس تعمیم کے بعد ماتنؒ کی عبارت قیاس استثنائی کی دونوں صورتوں کو شامل ہے، اس لئے کہ دوسری صورت میں اگر چہ نتیجہ کی نقیض مذکور ہے اور سلب کی صورت ہے لیکن نتیجہ کے دونوں طرف محکوم علیہ اور محکوم بہ اپنی ترتیب کے ساتھ مذکور ہیں۔

قوله فاستثنائی لِاشْتِمَالِهٖ عَلٰی كَلِمَةِ الْاِسْتِثْنَاءِ أَعْنِیْ لٰكِنْ.

قوله وَاِلَّا أَیْ وَ اِنْ لَمْ یَكُنِ الْقَوْلُ الْاٰخَرُ مَذْكُوْرًا فِی الْقِیَاسِ بِمَادَّتِهٖ وَ هَیْئَتِهٖ وَذٰلِكَ بِاَنْ یَّكُوْنَ مَذْكُوْرًا بِمَادَّتِهٖ لَا بِهَیْئَتِهٖ اِذْ لَا یُعْقَلُ وُجُوْدُ الْهَیْئَةِ بِدُوْنِ الْمَادَّةِ وَكَذَا لَا یُعْقَلُ قِیَاسٌ لَا یَشْتَمِلُ عَلٰی شَیْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ النَّتِیْجَةِ الْمَادِیَّةِ وَالصُّوْرِیَّةِ وَمِنْ هٰذَا یُعْلَمُ اَنَّهٗ لَوْ حُذِفَ قَوْلُهٗ بِمَادَّتِهٖ لَكَانَ اَوْلٰی.

قوله فاقترانی لِاقْتِرَانِ حُدُوْدِ الْمَطْلُوْبِ فِیْهِ وَ هِیَ الْاَصْغَرُ وَالْاَكْبَرُ وَالْاَوْسَطُ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول استثنائی (کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ) یہ کلمۂ استثناء یعنی لکن پر مشتمل ہوتا ہے۔

ماتنؒ کے قول ''والا'' کا مطلب یہ ہے کہ اگر قول آخر (نتیجہ) قیاس میں اپنے مادہ اور ھیئت کے ساتھ مذکور نہ ہو اور یہ بایں طور کہ اپنے مادہ کے ساتھ مذکور ہو لیکن اپنی ھیئت کے ساتھ مذکور نہ ہو کیونکہ مادّہ کے بغیر ھیئت کا وجود متصور نہیں ہے، اور اسی طرح ایسا قیاس بھی متصور نہیں ہے جو نتیجہ کے اجزء مادیہ اور اجزاء صوریہ میں سے کسی پر مشتمل نہ ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر ماتنؒ اپنا قول بمادتہ حذف کر دیتے تو بہتر ہوتا۔

ماتنؒ کے قول اقترانی (کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ) نتیجہ میں اس کی حدود مقترن (ملی ہوئی) ہوتی ہیں اور وہ حدود اصغر، اکبر اور اوسط ہیں۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے تین اقوال مذکور ہیں:

پہلے قول سے شارح کی غرض قیاس استثنائی کی وجہ تسمیہ کا بیان ہے۔

دوسرے قول سے شارح کی غرض دو امور کا بیان ہے:

(۱) قیاس اقترانی کی تعریف کی وضاحت (۲) قول ماتنؒ "بمادتہ" کا حذف اولیٰ ہے۔

تیسرے قول سے شارح کی غرض قیاس اقترانی کی وجہ تسمیہ کا بیان ہے۔

قیاس استثنائی کی وجہ تسمیہ

قیاس استثنائی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ کلمۂ استثناء یعنی لکن پر مشتمل ہوتا ہے۔

قیاس استثنائی کی تعریف کی وضاحت

اگر قیاس میں نتیجہ اپنے مادّہ اور ھیئت کے ساتھ مذکور نہ ہو تو یہ قیاس اقترانی ہے اس کی عقلی طور پر تین صورتیں ہیں:

(۱) نتیجہ کا مادّہ مذکور ہو اور ھیئت نہ ہو۔

(۲) ھیئت مذکور ہو اور مادہ نہ ہو۔

(۳) نہ ھیئت مذکور ہو نہ مادہ مذکور ہو۔

تیسری صورت باطل ہے اس لئے کہ جس قیاس میں نتیجہ کا نہ مادہ مذکور ہو اور نہ ہیئت مذکور ہو (تو وہ قیاس موصل الی النتیجہ نہیں ہوتا)۔

دوسری صورت کا بھی تحقق نہیں ہوسکتا کیونکہ ھیئت عارض ہوتی ہے اور مادہ معروض ہوتا ہے عارض کا وجود بغیر معروض کے نہیں ہوسکتا۔ اس لئے ھیئت کا وجود بغیر مادہ کے نہیں ہوسکتا اس لئے صرف پہلی صورت کا تحقق ہوگا یعنی مادہ مذکور ہو اور ھیئت مذکور نہ ہو اسی کو قیاس اقترانی کہتے ہیں۔

قولِ ماتن "بمادتہ" کا حذف اولیٰ ہے

ماقبل کے بیان سے معلوم ہوا ہے کہ قیاس استثنائی ہو یا قیاس اقترانی ہو دونوں میں نتیجہ کا مادہ مذکور

ہوتا ہے اور یہ تقسیم استثنائی اور اقترانی کی طرف ھیئت کے ذکر کرنے اور نہ کرنے کے اعتبار سے ہے۔ قیاس استثنائی میں ھیئت مذکور ہوتی ہے اور جب ھیئت مذکور ہوگی تو مادہ ضرور مذکور ہوگا، کیونکہ ھیئت بغیر مادہ کے نہیں پائی جاتی اور قیاس اقترانی میں ھیئت مذکور نہیں ہوتی لیکن مادہ یہاں بھی مذکور ہوتا ہے تو جب دونوں قیاسوں میں فرق کا مدار ھیئت پر ہے تو لفظ مادہ اگر ذکر نہ کیا جائے تب بھی مقصود اختصار کے ساتھ حاصل ہو جاتا ہے اس سے زیادہ مختصر عبارت میں آپ یہ سمجھئے کہ قیاس استثنائی میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ اپنے مادہ اور ھیئت کے ساتھ مذکور ہوتا ہے شارح فرمارہے ہیں کہ جب ایسی صورت نہیں ہوسکتی کہ ھیئت مذکور ہو اور مادہ مذکور نہ ہو بلکہ جب ھیئت مذکور ہوگی تو مادہ ضرور مذکور ہوگا تو پھر مادہ کا لفظ لانے کی کیا ضرورت ہے؟ ھیئت کا ذکر مادہ کے ذکر کو مستلزم ہے لہذا ماتنؒ کو یہ عبارت لانی چاہیے ''فان کان مذکورا ھیئۃ فاستثنائی والا فاقترانی''

قیاس اقترانی کی وجہ تسمیہ

قیاس اقترانی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں نتیجہ کے حدود یعنی اصغر، اکبر اور اوسط سب مقترن (ملے ہوئے) ہوتے ہیں، حرف استثنائی کی وجہ سے فصل نہیں ہوتا۔

قولہ حملی اَیْ قِیَاسُ الْاِقْتِرَانِیْ یَنْقَسِمُ اِلٰی حَمْلِیٍّ وَ شَرْطِیٍّ لِاَنَّہٗ اِنْ کَانَ مُرَکَّبًا مِنَ الْحَمْلِیَّاتِ الصَّرِفَۃِ فَحَمْلِیٌّ نَحْوُ الْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَ کُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ وَاِلَّا فَشَرْطِیٌّ سَوَاءٌ تَرَکَّبَ مِنَ الشَّرْطِیَّاتِ الصَّرِفَۃِ نَحْوُ کُلَّمَا کَانَتِ الشَّمْسِ طَالِعَۃً فَالنَّھَارُ مَوْجُوْدٌ وَکُلَّمَا کَانَ النَّھَارُ مَوْجُوْدًا فَالْعَالَمُ مُضِیْئٌ فَکُلَّمَا کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَۃً فَالْعَالَمُ مُضِیْئٌ اَوْ تَرَکَّبَ مِنَ الْحَمْلِیَّۃِ وَالشَّرْطِیَّۃِ نَحْوُ کُلَّمَا کَانَ ھٰذَا الشَّیْءُ اِنْسَانًا کَانَ حَیَوَانًا وَکُلُّ حَیَوَانٍ جِسْمٌ فَکُلَّمَا کَانَ ھٰذَا الشَّیْءُ اِنْسَانًا کَانَ جِسْمًا وَ قَدَّمَ الْمُصَنِّفُ الْبَحْثَ عَنِ الْاِقْتِرَانِیِّ الْحَمْلِیِّ عَلَی الْاِقْتِرَانِیِّ الشَّرْطِیِّ لِکَوْنِہِ اَبْسَطَ مِنَ الشَّرْطِیِّ .

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''حملی اوشرطی'' کا مطلب یہ ہے کہ قیاس اقترانی حملی اور شرطی کی طرف منقسم ہوتا ہے کیونکہ اگر یہ قیاس صرف حملیات سے مرکب ہوتو حملی ہے جیسے: ''العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث'' اور اگر صرف حملیات سے مرکب نہ ہوتو شرطی ہے خواہ صرف شرطیات سے مرکب ہو جیسے: ''کلما کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود وکلما کان النھار موجودا فالعالم مُضِیٌ فکلما کانت الشمس طالعۃ فالعالم مُضِیٌ اور خواہ قیاس اقترانی شرطی حملیہ اور شرطیہ سے مرکب ہو جیسے:

کلما کان ھذا الشئ انسانا کان حیوانا و کل حیوان جسم فکلما کان ھذا الشئ انسانا کان جسما.

اور ماتن نے قیاس اقترانی حملی کی بحث کو مقدم فرمایا ہے کیونکہ اقترانی حملی، اقترانی شرطی کے مقابلہ میں بسیط ہے۔

شرح

مذکورہ قول سے شارح کی غرض دو امور کا بیان ہے:

(۱) قیاس اقترانی کی حملی اور شرطی کی طرف تقسیم اور یہ بحث متن کی تشریح میں گذر چکی ہے۔

(۲) قیاس اقترانی حملی کی بحث کی وجہ تقدیم

ماتن نے قیاس اقترانی حملی کی بحث کو قیاس شرطی پر مقدم فرمایا ہے وجہ تقدیم یہ ہے کہ قیاس اقترانی حملی کے اجزاء بہ نسبت قیاس اقترانی شرطی کے کم ہیں لہذا حملی بمنزلہ بسیط اور شرطی بمنزلہ مرکب ہے، اور بسیط مرکب پر مقدم ہوتا ہے۔

وَ مَوْضُوْعُ الْمَطْلُوْبِ مِنَ الْحَمْلِیِّ یُسَمّٰی اَصْغَرَ وَ مَحْمُوْلُهٗ اَکْبَرَ وَالْمُتَکَرِّرُ اَوْسَطَ وَمَا فِیْهِ الْاَصْغَرُ صُغْرٰی وَالْاَکْبَرُ کُبْرٰی، وَالْاَوْسَطُ اِمَّا مَحْمُوْلُ الصُّغْرٰی وَ مَوْضُوْعُ الْکُبْرٰی فَهُوَ الشَّکْلُ الْاَوَّلُ اَوْ مَحْمُوْلُهُمَا فَالثَّانِیْ اَوْ مَوْضُوْعُهُمَا فَالثَّالِثُ اَوْ عَکْسُ الْاَوَّلِ فَالرَّابِعُ۔

قیاس اقترانی حملی کے نتیجہ کا موضوع اصغر کہلاتا ہے اور محمول اکبر کہلاتا ہے اور متکرر حد اوسط کہلاتا ہے۔ اور جس مقدمہ میں اصغر ہو وہ صغریٰ کہلاتا ہے، اور جس مقدمہ میں اکبر ہو وہ کبریٰ کہلاتا ہے اور حد اوسط یا صغری کا محمول اور کبری کا موضوع ہے تو وہ شکل اول ہے یا دونوں کا محمول ہے تو شکل ثانی ہے یا دونوں کا موضوع ہے تو وہ شکل ثالث ہے یا اول کا عکس ہے (صغری کا موضوع اور کبری کا محمول ہے) تو وہ شکل رابع ہے۔

متن کی تشریح

چوتھی بحث: قیاس اقترانی حملی کا بیان

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں چوتھی بحث یعنی قیاس اقترانی حملی کا بیان ذکر فرمایا ہے، ماتن نے قیاس اقترانی حملی سے بحث کرتے ہوئے دو امور بیان فرمائے ہیں۔

(۱) قیاس اقترانی حملی کے اجزاء کے اسماء

(۲) قیاس اقترانی حملی کی چار اشکال کا تعارف

قیاس اقترانی حملی کے اجزاء کے اسماء

قیاس اقترانی حملی کے نتیجہ کے موضوع کو اصغر اور محمول کو اکبر کہتے ہیں، اور جو چیز مقدمتین میں مکرر ہوتی ہے، اسکو حد اوسط کہتے ہیں اور جس مقدمہ میں اصغر کا ذکر ہو اس کو صغری اور جس میں اکبر کا ذکر ہو اس کو کبریٰ کہتے ہیں۔

مثلاً ''کل انسان ناطق وکل ناطق جسم فکل انسان جسم'' یہ قیاس اقترانی حملی ہے۔

اس کا نتیجہ ''کل انسان جسم'' ہے پس موضوع ''کل انسان'' اصغر ہے اور محمول جسم اکبر ہے، اور ناطق مقدمتین میں متکرر ہے پس یہ حد اوسط ہے، اور کل انسان ناطق میں اصغر ''کل انسان مذکور ہے تو صغریٰ ہے اور کل ناطق جسم میں اکبر جسم مذکور ہے تو یہ کبریٰ ہے۔

قیاس اقترانی حملی کی چار اشکال کا تعارف

حد اوسط کے مقام ووقوع کے اعتبار سے قیاس اقترانی حملی کی چار اشکال ہیں۔

شکل اول: وہ شکل ہے جس میں حداوسط صغری میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو۔

مثال صغریٰ: "کل طالب مجتهد" کبریٰ: "کل مجتهد ناجح" نتیجه: "کل طالب ناجح"

اس میں حداوسط ناجح ہے، جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے۔

شکل ثانی: وہ شکل ہے جس میں حداوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں محمول ہو۔

مثال: صغریٰ : کل مجاهد فی سبیل اللّٰه تقی.

کبریٰ: ولا احد من خائنین بتقی.

نتیجه: فلیس احد من المجاهدین فی سبیل اللّٰه بخائن.

اس میں حداوسط "تقی" ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول ہے۔

شکل ثالث: وہ شکل ہے جس میں حداوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہو

مثال: صغریٰ: کل نائم یفقد حسه الظاهر

کبریٰ: ولانائم مکلف شرعاً

نتیجه: فلیس بعض من یفقد حسه الظاهر هو مکلف شرعاً

اس میں حداوسط نائم ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہے۔

شکل رابع: وہ شکل ہے جس میں حداوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو یعنی شکل اول کا عکس ہو۔

مثال: صغری : کل منکر لختم النبوة کافر.

کبریٰ: و بعض القادیانین ینکرون ختم النبوة.

نتیجه: فبعض الکفار قادیانیون.

اس میں حداوسط منکر ختم نبوۃ ہے جو صغری میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہے۔

قوله من الحملی أَیْ مِنَ الْاِقْتِرَانِیِّ الْحَمْلِیِّ **قوله اصغر** لِکَوْنِ الْمَوْضُوْعِ فِی الْغَالِبِ أَخَصَّ مِنَ الْمَحْمُوْلِ وَ أَقَلَّ اَفْرَادًا مِنْهُ فَیَکُوْنُ الْمَحْمُوْلُ اَکْبَرَ وَ أَکْثَرَ اَفْرَادًا مِنْهُ **قوله والْمُتَکَرِّرُ** الاَوْسَطَ لِتَوَسُّطِهِ بَیْنَ الطَّرَفَیْنِ **قوله وَمَا فِیْهِ** أَیْ الْمُقَدِّمَةُ الَّتِیْ فِیْهَا الْاَصْغَرُ وَ تَذْکِیْرُ الضَّمِیْرِ نَظْرًا إِلٰی لَفْظِ الْمَوْصُوْلِ **قوله الصُّغْرٰی** لِاِشْتِمَالِهَا عَلَی الْاَصْغَرِ **قوله اَلْکُبْرٰی** أَیْ مَا فِیْهِ الْاَکْبَرُ الْکُبْرٰی لِاِشْتِمَالِهَا عَلٰی أَکْبَرَ"

ترجمہ: ماتن کے قول من الحملی سے مراد قیاس اقترانی حملی ہے۔

ماتنؒ کے قول اصغر (کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ) موضوع اکثر اوقات محمول سے اخص اور کم افراد والا ہوتا ہے پس محمول اکبر ہوگا اور اس موضوع سے زیادہ افراد والا ہوگا۔

ماتن کے قول المتکرر الاوسط (کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ) متکرر چیز طرفین یعنی موضوع اور محمول کے وسط میں واقع ہوتی ہے۔

ماتن کے قول ما فیہ الاصغر سے مراد وہ مقدمہ ہے جس میں اصغر ہو اور فیہ "میں ضمیر کو مذکر لانا لفظ ما موصولہ کے اعتبار سے ہے۔

ماتن کے قول صغری (کی وجہ تسمیہ یہ ہے) کہ مقدمہ صغری اصغر پر مشتمل ہوتا ہے ماتنؒ کے قول کبریٰ سے مراد یہ ہے وہ مقدمہ جس میں اکبر ہو کبری ہے کیونکہ وہ اکبر پر مشتمل ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے چھ اقوال مذکور ہیں ہر قول سے غرض شارح بالترتیب ملاحظہ فرمائیں:

"حملی" سے کیا مراد ہے؟

پہلے قول میں شارح نے حملی کی مراد بیان فرمائی کہ حملی سے مراد قیاس اقترانی حملی ہے۔

اصغر اور اکبر کی وجہ تسمیہ

دوسرے قول میں شارح نے اصغر اور اکبر کی وجہ تسمیہ بیان فرمائی کہ اصغر کو اصغر اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اصغر نتیجہ کا موضوع ہوتا ہے اور موضوع اکثر اوقات محمول سے اخص ہوتا ہے اور موضوع کے افراد محمول کے افراد سے کم ہوتے ہیں اس سے اکبر کی وجہ تسمیہ بھی معلوم ہوگئی کہ اکبر نتیجہ کا محمول ہوتا ہے اور محمول موضوع سے اعم ہوتا ہے اور محمول کے افراد موضوع کے افراد سے زیادہ ہوتے ہیں۔

حد اوسط کی وجوہ تسمیہ

تیسرے قول میں شارح نے حد اوسط کی ایک وجہ تسمیہ بیان فرمائی ہے لیکن حد اوسط کی چار وجوہ تسمیہ ہیں۔

(۱) وہ شی جو دونوں قضیوں میں اصغر اور اکبر کے سوا مکرر ذکر ہو وہ (حقیقت میں تو) حد متکرر ہے لیکن چونکہ اصغر اور اکبر کے درمیان ہوتی ہے اس لئے اسے حد اوسط کہتے ہیں۔

(۲) یا چونکہ اس کے افراد اصغر اور اکبر کے اعتبار سے درمیانی ہوتے ہیں اس لئے حد اوسط کہتے ہیں۔

(۳) یا اس لئے کہ اشرف الاشکال (شکل اول) میں یہ درمیان میں واقع ہوتا ہے۔

(۴) یا اس لئے کہ یہ وسیلہ ہوتا ہے نتیجہ نکالنے کا اس لیے حد اوسط کہتے ہیں۔

ما موصولہ کا مصداق کیا ہے؟

چوتھے قول میں شارح نے ما موصولہ کا مصداق بیان کیا کہ اس کا مصداق وہ مقدمہ ہے جس میں اصغر مذکور ہو۔

''فیہ'' میں ضمیر مذکر کیوں؟

اعتراض وارد ہوا کہ جب ما موصولہ کا مصداق مقدمہ ہے تو لفظ مقدمہ مونث ہے اس کی طرف فیہ کی ضمیر راجع کرنا درست نہیں کیونکہ وہ مذکر ہے۔ شارح نے چوتھے قول میں تذکیر الضمیر نظرا الی لفظ

الموصول کہہ کر جواب دیا ہے کہ اگر چہ ''ما'' کا مصداق مقدمہ ہے لیکن فیہ میں ضمیر مقدمہ کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ لفظ ''ما'' کی طرف راجع ہے اور لفظ ''ما'' بھی مذکور ہے لہذا راجع اور مرجع میں باعتبار تذکرہ مطابقت موجود ہے۔

صغری کی وجہ تسمیہ

پانچویں قول میں شارح نے صغری کی وجہ تسمیہ بیان فرمائی کہ صغری کو صغری اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں نتیجہ کا موضوع یعنی اصغر مذکور ہوتا ہے۔

کبری کی وجہ تسمیہ

چھٹے قول میں شارح نے کبری کی وجہ تسمیہ بیان فرمائی کہ کبری کو کبری اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں نتیجہ کا محمول یعنی اکبر مذکور ہوتا ہے۔

قوله اَلشَّكْلُ الْاَوَّلُ يُسَمّٰى اَوَّلًا لِاَنَّ انْتَاجَهٗ بَدِيْهِيٌّ وَانْتَاجُ الْبَوَاقِيْ نَظَرِيٌّ يُرْجَعُ اِلَيْهِ فَيَكُوْنُ أَسْبَقَ وَأَقْدَمُ فِي الْعِلْمِ **قوله فَالثَّانِي** لِاشْتِرَاكِهٖ مَعَ الْاَوَّلِ فِيْ أَشْرَفُ الْمُقَدَّمَتَيْنِ أَعْنِي الصُّغْرٰى **قوله فَالثَّالِثُ** لِاشْتِرَاكِهٖ مَعَ الْاَوَّلِ فِيْ اَخَسِّ الْمُقَدَّمَتَيْنِ أَعْنِي الْكُبْرٰى **قوله فَالرَّابِعُ** لِكَوْنِهٖ فِيْ غَايَةِ الْبُعْدِ عَنِ الْاَوَّلِ .

ترجمہ: ماتنؒ کا قول شکل اول اول کہلاتی ہے کیونکہ اس کا منتج ہونا بدیہی ہے اور بقیہ اشکال کا منتج ہونا نظری ہے لہذا شکل اول کی طرف رجوع کیا جاتا ہے پس یہ شکل اول علم میں سابق اور مقدم ہوئی ماتنؒ کے قول شکل ثانی (کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ) شکل ثانی، اول کے ساتھ مقدمتین میں سے اشرف یعنی صغری میں شریک ہوتی ہے۔

ماتنؒ کے قول شکل ثالث (کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ) شکل ثالث اول کے ساتھ مقدمتین میں اخس یعنی کبری میں شریک ہوتی ہے۔

ماتنؒ کے قول شکل رابع (کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ) شکل رابع اول سے زیادہ بعید ہوتی ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں چار اقوال مذکور ہیں ہر قول سے غرض شارح بالترتیب ملاحظہ فرمائیں:

شکل اول کی وجہ تسمیہ

پہلے قول میں شارح نے شکل اول کی وجہ تسمیہ بیان فرمائی کہ شکل اول کو شکل اول اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا نتیجہ دینا بدیہی ہے اور باقی شکلوں کا نتیجہ دینا نظری ہے اس لئے وہ سب اسی کی طرف لوٹتے ہیں پس چاہیے کہ یہ اسبق اور اقدم ہو۔

شکل ثانی کی وجہ تسمیہ

دوسرے قول میں شارح نے شکل ثانی کی وجہ تسمیہ بیان فرمائی کہ شکل ثانی کو شکل ثانی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اشرف المقدمتین یعنی صغری میں شکل اول کے ساتھ شریک ہے۔

تیسرے قول میں شارح نے شکل ثالث کی وجہ تسمیہ بیان فرمائی کہ شکل ثالث کو شکل ثالث اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اخس المقدمتین یعنی کبری میں شکل اول کے ساتھ شریک ہے۔

چوتھے قول میں شارح نے شکل رابع کی وجہ تسمیہ بیان فرمائی کہ شکل رابع کو شکل رابع اس لئے کہتے ہیں کہ یہ شکل اول سے انتہائی دور ہوتی ہے اور شکل اول کے ساتھ کسی چیز میں شریک نہیں ہے اس لئے اس کو سب سے آخر میں رکھا۔



وَيُشْتَرَطُ فِي الْاَوَّلِ اِيْجَابُ الصُّغْرٰى وَفِعْلِيَّتُهَا مَعَ كُلِّيَّةِ الْكُبْرٰى

اور شکل اول میں صغری کا موجبہ اور فعلیہ ہونا کبری کے کلیہ ہونے کے ساتھ شرط ہے۔

متن کی تشریح

پانچویں بحث: شکل اول کا بیان

ماتن نے متن کی مذکورہ عبارت سے پانچویں بحث (شکل اول کا بیان) کا تذکرہ شروع فرمایا ہے
ماتن نے شکل اول سے بحث کرتے ہوئے دو امور بیان فرمائے ہیں:

(۱) شکل اول کی منتج ہونے کی شرائط (۲) شکل اول کی چار ضروب منتجہ

مذکورہ عبارت میں امر اول یعنی شکل اول کے منتج ہونے کی شرائط کا بیان ہے۔

شکل اول کے منتج ہونے کی شرائط

کیف، کم اور جہت کے اعتبار سے شکل اول کے منتج ہونے کی شرائط تین ہیں:

(۱) کیف کے اعتبار سے صغری کا موجبہ ہونا۔ (۲) کم کے اعتبار سے کبری کا کلیہ ہونا۔

(۳) جہت کے اعتبار صغری کا فعلیہ ہونا۔

قوله وَفِعْلِيَّتُهَا لِيَتَعَدَّى الْحُكْمُ مِنَ الْاَوْسَطِ إِلَى الْاَصْغَرِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْحُكْمَ فِي الْكُبْرٰى إِيْجَابًا كَانَ اَوْسَلْبًا اِنَّمَا هُوَ عَلٰى مَايَثْبُتُ لَهُ الْاَوْسَطُ بِالْفِعْلِ بِنَاءً عَلٰى مَذْهَبِ الشَّيْخِ فَلَوْ لَمْ يَحْكُمْ فِي الصُّغْرٰى بِاَنَّ الْاَصْغَرَ يَثْبُتُ لَهُ الْاَوْسَطُ بِالْفِعْلِ فَلَمْ يَلْزَمْ تَعَدِّيُ الْحُكْمِ مِنَ الْاَوْسَطِ الْاَصْغَرِ.

قوله مَعَ كُلِّيَةِ الْكُبْرٰى لِيَلْزَمَ اِنْدِرَاجُ الْاَصْغَرِ فِي الْاَوْسَطِ فَيَلْزَمُ مِنَ الْحُكْمِ عَلَى الْاَوْسَطِ الْحُكْمُ عَلَى الْاَصْغَرِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْاَوْسَطَ يَكُوْنُ

لِلْاَصْغَرِ وَيَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَحْمُوْلُ اَعَمَّ مِنَ الْمَوْضُوْعِ فَلَوْ حُكِمَ فِى الْكُبْرٰى عَلٰى بَعْضِ الْاَوْسَطِ لَاحْتَمَلَ اَنْ يَكُوْنَ الْاَصْغَرُ غَيْرَ مُنْدَرِجٍ فِىْ ذٰلِكَ الْبَعْضِ فَلَايَلْزَمُ مِنَ الْحُكْمِ عَلٰى ذٰلِكَ الْبَعْضِ الْحُكْمُ عَلَى الْاَصْغَرِ كَمَايُشَاهَدُ فِىْ قَوْلِكَ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَبَعْضُ الْحَيَوَانِ فَرَسٌ مَحْمُوْلُهَا هُنَا عَلٰى

ترجمہ: قولہ وفعلیتھا: صغری کے فعلیہ ہونے کی شرط اس لئے تا کہ حکم اوسط سے اصغر کی طرف متعدی ہوجائے اور یہ اس لئے کہ شیخ کے مذہب کے مطابق کبری میں حکم خواہ ایجابی ہو یا سلبی اوسط کے ان افراد پر بالفعل ہے جن کے لئے اوسط ثابت ہوا ہے پس اگر صغری میں یہ حکم نہ ہو کہ اصغر کیلئے اوسط بالفعل ثابت ہورہا ہے تو حکم اوسط سے اصغر کی طرف متعدی ہونا لازم نہ آئے گا قولہ مع کلیۃ الکبری: کبری کے کلیہ ہونے کی شرط اس لئے تا کہ اصغر کا اوسط میں مندرج ہونا لازم آئے پس اوسط پر حکم ہونے سے اصغر پر حکم ہونا لازم آئے گا اور یہ اس لئے کہ صغری میں اوسط اصغر پر محمول ہوتا ہے اور محمول موضوع سے عام ہوسکتا ہے پس اگر کبری میں اوسط کے بعض افراد پر حکم کیا جائے تو احتمال ہوگا کہ اصغر ان بعض افراد میں داخل نہ ہو پس اوسط کے بعض افراد پر حکم ہونے سے اصغر پر حکم ہونا لازم نہ آئے گا جیسا کہ آپ کے قول کل انسان حیوان وبعض الحیوان فرس میں مشاہد ہے کہ بعض حیوان فرس ہونے سے لازم نہیں آتا کہ انسان فرس ہو۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دو قول مذکور ہیں:

پہلے قول سے غرض شارح صغری کے فعلیہ ہونیکی وجہ بیان کرنی ہے۔

دوسرے قول سے غرض شارح کبری کے کلیۃ ہونیکی وجہ بیان کرنی ہے۔

صغری کے فعلیہ ہونیکی وجہ

شارح نے باعتبار جہت صغری کے فعلیہ ہونیکی شرط کی وجہ بیان فرمائی ہے کہ اکبر کا حکم جو اصغر پر لگتا

ہے وہ بغیر واسط کے نہیں لگتا بلکہ وہ حداوسط کے واسطے سے لگتا ہے اور وہ اس طرح کہ کبری کے اندر اکبر کا جو حکم حداوسط پر لگتا ہے وہ حداوسط کے واسطے سے صغری کے اصغر پر لگتا ہے اب بتایا کہ یہ شرط اس لئے لگائی تا کہ اکبر کا جو حکم حداوسط پر لگتا ہے وہ حداوسط کے واسطے سے صغری کے اصغر پر محمول ہو سکے کیونکہ یہ بات شیخ کے مذہب کے مطابق متعین ہے کہ کبری کے اندر اکبر کا حکم حداوسط کے اوپر بالفعل لگتا ہے تو صغری کے اندر بھی فعلیہ کی شرط لگائی تا کہ حداوسط کے اوپر جو اکبر کا حکم لگا ہے وہ اصغر پر محمول ہو سکے کیونکہ اگر فعلیہ کی شرط نہیں لگائیں گے بلکہ امکان کی شرط لگائیں گے تو اکبر کا حکم اصغر پر محمول نہیں ہو سکے گا مثلا العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث یہاں پر کبری میں حدوث کا حکم متغیر کے ان افراد پر ہے جو بالفعل متغیر ہیں تو صغری کے اندر بھی عالم کے اوپر متغیر کا حکم اس وقت لگے گا جبکہ وہ بالفعل متغیر ہو۔

کبری کے کلیہ ہونیکی وجہ

شارح نے باعتبار کم کبری کے کلیہ ہونیکی شرط کی وجہ بیان فرمائی ہے کہ کلیۃ کبری کی شرط اس لیے لگائی تا کہ اصغر کا حداوسط کے ماتحت داخل ہونا لازم آجائے اور یہ اس لیے کہ کبری کے اندر اکبر کا حکم حد اوسط کے لئے ہوتا ہے اور صغری کے اندر اکبر کا حکم حداوسط کیلئے ہوتا ہے اور صغری کے اندر حداوسط کو ثابت کیا جاتا ہے اصغر کیلئے اور اس کیلئے ضروری ہے کہ اصغر حداوسط کے اندر داخل ہو اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ کبری کلیہ ہو کیونکہ اگر کبری جزئیہ ہوگا تو اصغر کا حداوسط کے افراد میں داخل ہونا یقینی نہیں ہوگا مثلا کل انسان حیوان وبعض الحیوان فرس یہاں کبری کے اندر فرس کا حکم حیوان کے بعض افراد پر ہے تو صغری کے اندر جو حیوان ہے ہوسکتا ہے وہ ان بعض افراد کے اندر داخل ہو اور ہوسکتا ہے وہ ان بعض کے اندر داخل نہ ہو۔

قوله لِيُنْتِجَ الْمُوْجِبَتَانِ الْمُوْجِبَتَانِ أَيِ الْكُلِّيَةُ وَالْجُزْئِيَّةُ وَاللَّازِمُ فِيْهِ لِلْغَايَةِ أَيْ أَثَرِ هٰذِهِ الشُّرُوْطَانِ يُنْتِجُ الصُّغْرٰى الْمُوْجِبَةُ الْكُلِّيَةُ وَالْمُوْجِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ مَعَ الْكُبْرٰى الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ الْمُوْجِبَتَيْنِ فَفِي الْاَوَّلِ يَكُوْنُ النَّتِيْجَةُ

مُوجِبَةً كُلِّيَّةً وَفِي الثَّانِي مُوجِبَةً جُزْئِيَّةً وَاَنْ يُنْتِجَ الصُّغْرَيَانِ يَعْنِي الْمُوجِبَتَيْنِ مَعَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ الْكُبْرٰى السَّالِبَتَيْنِ الْكُلِّيَّةَ وَالْجُزْئِيَّةَ عَلٰى مَاسَبَقَ وَاَمْثِلَةُ الْكُلِّ وَاضِحَةٌ .

قوله الموجبتين أَيْ يُنْتِجِ الْكُلِّيَّةَ وَالْجُزْئِيَّةَ **قوله السالبتين** أَيْ ينتج الْكُلِّيَّةَ وَالْجُزْئِيَّةَ .

ترجمہ: ماتنؒ کے قول موجبتان سے مراد موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ ہے اور لینتج میں لام غائیت کیلئے ہے یعنی ان شروط کا اثر یہ ہے کہ صغری موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ، کبری موجبہ کلیہ کے ساتھ مل کر موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا نتیجہ دے پس پہلی ضرب (یعنی صغری اور کبری دونوں موجبہ کلیہ ہوں) میں نتیجہ موجبہ کلیہ ہوگا اور دوسری ضرب (یعنی صغری موجبہ جزئیہ اور کبری موجبہ کلیہ ہو) میں نتیجہ موجبہ جزئیہ ہوگا اور (ان شروط کا اثر یہ ہے کہ) صغری موجبہ کلیہ اور جزئیہ، سالبہ کلیہ کے ساتھ مل کر سالبہ کلیہ اور جزئیہ کا نتیجہ دے اس تفصیل کی بناء پر جو گزر چکی اور تمام ضروب کی مثالیں واضح ہیں۔

ماتنؒ کے قول موجبتین سے مراد یہ ہے کہ موجبہ کلیہ اور جزئیہ کا نتیجہ دے ماتنؒ کے قول سالبتین سے مراد یہ ہے کہ سالبہ کلیہ اور جزئیہ کا نتیجہ دے۔

شرح

مذکور عبارت میں شارح کے تین اقوال مذکور ہیں جن میں شارح نے چار ضروب منتجہ بیان فرمائی ہے:

شکل اول کی چار ضروب منتجہ بمع امثلہ

شارح نے فرمایا کہ شکل اول کی شرائط کے لحاظ سے ضروب منتجہ چار ہیں۔

ضرب اول

صغری کبری نتیجہ
موجبہ کلیہ موجبہ کلیہ موجبہ کلیہ

مثال : صغری کل بنی آدم خطاء کبری :وخیر الخطائین التوابون
نتیجه : فخیر بنی آدم التوابون

ضرب ثانی

صغری کبری نتیجہ
موجبہ جزئیہ موجبہ کلیہ موجبہ جزئیہ

مثال : صغری : ومن الناس من یشتری نفسه ابتغاء مرضاة الله .
کبری : وکل من یشتری نفسه ابتغاء مرضاة الله فله الجنة
نتیجه : فمن الناس فریق له الجنة .

ماتنؒ نے ان دوضربوں کو اپنے قول ینتیج الموجبتان مع الموجبة الکلیة الموجبتین سے بیان فرمایا ہے۔

ضرب ثالث

صغری کبری نتیجہ
موجبہ کلیہ سالبہ کلیہ سالبہ کلیہ

مثال : صغری : کل مومن اخذ بنصیب من التقوی
کبری: ولا احد من اهل التقوی مخلد فی العذاب ومحروم من الجنة
نتیجه : فلا احد من المومنین مخلد فی العذاب ومحروم من الجنة

ضرب رابع

صغری کبری نتیجہ
موجبہ جزئیہ سالبہ کلیہ سالبہ جزئیہ

مثال :صغری : بعض الناس یعملون الصالحات.
کبری : ولا احد من الذین یعملون الصالحات مغبون
نتیجه :فبعض الناس لیس بمغبون

ماتنؒ نے ان دونوں ضربوں کو اپنے قول ''ومع السالبة السالبتین بالضرورة'' سے بیان فرمایا ہے۔

نتیجہ ارزل کے تابع ہوتا ہے

سمجھ لینا چاہئے کہ نتیجہ ہمیشہ ارزل کے تابع ہوتا ہے اور ایجاب وسلب میں سلب ارزل ہے اور کلیہ اور جزئیہ میں جزئیہ ارزل ہے لہذا شکل اول کے اندر اگر صغری، کبری دونوں موجبہ کلیہ ہوں تو نتیجہ موجبہ کلیہ آئیگا اور اگر صغری موجبہ کلیہ ہو اور کبری سالبہ کلیہ ہو تو نتیجہ سالبہ کلیہ آئیگا اور اگر صغری موجبہ جزئیہ ہو اور کبری موجبہ کلیہ ہو تو نتیجہ موجبہ جزئیہ آئیگا اور اگر صغری وہی ہو اور کبری سالبہ کلیہ ہو تو نتیجہ سالبہ جزئیہ آئیگا اور یہ چاروں محصورات کے ساتھ مل کر نتیجہ آنا شکل اول ہی کی خصوصیت ہے اور کسی میں اس طرح نہیں آتا اور اسی طرح موجبہ کلیہ کے ساتھ نتیجہ آنا بھی شکل اول کی خصوصیت ہے۔

نقشہ ضروب محتملہ برائے شکل اول

شکل اول کی منتجہ اور معتمد ضروب کو نقشہ ذیل میں ملاحظہ کیا جائے اس نقشہ میں ''س'' سے ساقط ہونے والی ضروب اور ''ب'' سے باقی رہنے والی ضروب کی طرف اشارہ ہے اور ''ب'' کے اوپر درج شدہ نمبرات سے ضروب منتجہ کی تعداد کی طرف اشارہ ہے۔

صغریات / کبریات	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ
موجبہ کلیہ	ب ۱	س	ب ۲	س
موجبہ جزئیہ	ب ۳	س	ب ۴	س
سالبہ کلیہ	س	س	س	س
سالبہ جزئیہ	س	س	س	س

قَوْلُهُ بِالضَّرُوْرَةِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ يُنْتِجُ وَالْمَقْصُدُ الْإِشَارَةُ إِلَى أَنَّ إِنْتَاجَ هٰذَا الشَّكْلِ لِلْمَحْصُوْرَاتِ الْأَرْبَعِ بَدِيْهِيٌّ بِخِلَافِ سَائِرِ الْأَشْكَالِ لِنَتَائِجِهَا كَمَا سَيَجِيْءُ تَفْصِيْلُهَا.

ترجمہ: ماتنؒ کا قول بالضرورۃ اس کے قول ینتج سے متعلق ہے اور اس کا مقصود اس بات کی طرف

اشارہ کرنا ہے کہ محصورات اربعہ میں شکل اول کا منتج ہونا بدیہی ہے بخلاف دیگر اشکال کے اپنے نتائج کیلئے منتج ہونے کے (کہ ان کے نتائج بدیہی نہیں بلکہ ادلہ انتاج سے ثابت ہیں) جیسا کہ ان کی تفصیل آرہی ہے۔

شرح

مذکورہ قول سے غرض شارح دو امور کا بیان ہے۔

(۱) بالضرورۃ کا متعلق کیا ہے (۲) انتاج شکل اول برائے محصورات اربعہ بدیہی ہے

بالضرورۃ کا متعلق کیا ہے؟

شارح نے فرمایا کہ بالضروۃ کا متعلق "ینتج" ہے۔

انتاج شکل اول برائے محصورت اربعہ بدیہی ہے

شارح نے فرمایا کہ ماتنؒ نے ینتج بالضرورۃ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ شکل اول کا محصورات اربعہ کی طرف منتج ہونا بدیہی ہے بخلاف دیگر اشکال کے کہ ان کا محصورات اربعہ کی طرف منتج ہونا بدیہی نہیں ہے بلکہ ادلہ انتاج سے ان کے نتائج ثابت ہیں جیسا کہ ان کی تفاصیل سے معلوم ہو جائیگا۔

وَفِی الثَّانِیْ اِخْتِلَافُهُمَا فِی الْکَیْفِ وَکُلِّیَةُ الْکُبْرٰی مَعَ دَوَامِ الصُّغْرٰی اَوْاِنْعِکَاسِ سَالِبَةِ الْکُبْرٰی وَکَوْنِ الْمُمْکِنَةِ مَعَ الضَّرُوْرِیَّةِ اَوِ الْکُبْرٰی الْمَشْرُوْطَةِ

اور شکل ثانی میں انتاج کی شرط صغری اور کبری کا کیف (ایجاب وسلب) میں مختلف ہونا ہے اور کبری کا کلیہ ہونا صغری کے دائمہ ہونے کے ساتھ یا کبری کا سالبہ منعکس ہونا اور ممکنہ کا ضروریہ ہونا یا کبری مشروط کے ساتھ ہونا۔

متن کی تشریح

چھٹی بحث: شکل ثانی کا بیان

ماتن نے متن کی مذکورہ عبارت سے چھٹی بحث (شکل ثانی کا بیان) کا تذکرہ شروع فرمایا ہے

ماتنؒ نے شکل ثانی سے بحث کرتے ہوئے تین امور بیان فرمائے ہیں۔

(۱) شکل ثانی کی منتج ہونے کی شرائط (۲) شکل ثانی کی چار ضروب منتجہ (۳) ادلہ انتاج شکل ثانی۔

متن کی مذکورہ عبارت میں امر اول یعنی شکل ثانی کے منتج ہونیکی شرائط کا بیان ہے

شکل ثانی کے منتج ہونے کی شرائط

ماتنؒ نے شکل ثانی کے منتج ہونے کی شرائط بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ شکل ثانی کے نتیجہ دینے کی بھی تین شرطیں ہیں کیف کے اعتبار سے کم کے اعتبار سے جہت کے اعتبار سے۔

(۱) کیف کے اعتبار سے اختلافھما فی الکیف یعنی اگر ایک موجبہ ہو تو دوسرا سالبہ ہو اور اگر ایک سالبہ ہو تو دوسرا موجبہ ہو

(۲) کم کے اعتبار سے دو شرطیں ہیں اور ہر شرط کی دو شقیں ہیں دونوں شقوں میں ایک کا پایا جانا ضروری ہے

(الف) پہلی شرط یہ ہے کہ صغری یا دائمہ ہو یا ضروریہ ہو۔

(ب) یا یہ کہ کبری ان چھ قضایا میں سے ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے۔ اور ان نو میں سے نہ ہو جن کے سوالب کا عکس نہیں آتا۔ جن چھ قضایا کا عکس آتا ہے وہ یہ ہیں۔

۱۔۲۔ دائمتان ۳۔۴۔ عامتان ۵۔۶ خاصتان اور جن نو قضایا کا عکس نہیں آتا وہ یہ ہیں۔

(۱) وقتیہ مطلقہ (۲) منتشرہ مطلقہ (۳) مطلقہ عامہ (۴) ممکنہ عامہ (۵۔۶) والوقتیتان (۷۔۸) وجودیتان (۹) ممکنہ خاصہ

(الف) دوسری شرط سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ ممکنہ ہمیشہ ضروریہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اب اگر صغری ممکنہ ہو تو کبری میں تین احتمال۔ ضروریہ مطلقہ۔ مشروطہ عامہ۔ مشروطہ خاصہ۔

(ب) اور اگر کبریٰ ممکنہ ہو تو صغریٰ میں صرف ایک احتمال ہے ضروریہ مطلقہ۔ اور یہاں ایک احتمال اس لئے کہ ماتنؒ نے کبریٰ کو مشروطہ سے مقید فرمایا ہے۔

قَوْلُهٗ وَفِی الثَّانِی اِخْتِلَافُهُمَا اَیْ یَشْتَرِطُ فِی هٰذَا الشَّکْلِ بِحَسْبِ الْکَیْفِیَّةِ اِخْتِلَافُ المقدمتینِ فی السّلبِ وَالایجابِ وذلکَ لانّه لوتَالفَ هٰذَا الشّکلُ مِنَ الموجبتینِ یحصلُ الاختلافُ وهوَاَنْ یکونَ الصّادقُ فِی نَتیجهِ الْقِیَاسِ الْاِیْجَابُ تَارةً والسّلبُ اخریٰ فانّه لَوْقلنَا کلُّ انسانٍ حیوانٌ وکلُّ ناطقٍ حیوانٌ کانَ الحقُّ الایجابَ ولوبَدَّلنَا الْکُبریٰ بقولِنَا کُلُّ فرسٍ حیوانٌ کَانَ الحَقُّ السّلبَ وکَذَا الحالُ لَوْتَالَّفَ مِنَ السَّالبتینِ کقولِنَا لاشیَ مِنَ الْاِنسانِ بحجرٍ ولاشیَ مِنَ الناطقِ بحجرٍ کَانَ الحقُ الایجابَ وَلوقلتَ لاشیَ مِنَ الفرسِ بحجرٍ کانَ الحقُّ السلبَ والاختلافُ دلیلُ عدمِ الانتاجِ فَاِنَّ النتیجةَ هوَ القولُ الاخرُ الذِیْ یلزَمُ مِنَ المقدّمتَینِ فَلَوْکانَ اللّازِمُ مِنَ المقدمتَینِ المُوجبةُ لَمَا کانَ الحقُّ فِی بعضِ الْموادِ هُوَالسَّالبَةُ وَلَوْ کَانَ اللّازمُ منهُمَا السّالبةُ کَمَا صَدَقَ فِی بَعضِ الْمَوَادِ الْمُوْجِبةِ .

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''فی الثانی اختلافھما فی الکیف سے مراد یہ ہے کہ اس شکل ثانی میں کیفیت ایجاب وسلب کے اعتبار سے مقدمتین (صغریٰ وکبریٰ) کا ایجاب وسلب میں مختلف ہونا شرط ہے اور یہ شرط اسلئے ہے کہ شکل ثانی اگر صغریٰ موجبہ اور کبریٰ موجبہ سے مرکب ہوتو نتیجہ دینے میں اختلاف پیدا ہوگا اور وہ اختلاف اسی قیاس کے نتیجہ میں کبھی ایجاب کا صادق آنا اور کبھی سلب کا صادق آنا ہے کیونکہ اگر ہم کہیں کل انسان حیوان وکل ناطق حیوان تو ایجاب نتیجہ ہونا حق ہوگا اور اگر کبریٰ کو اپنے قول کل فرس حیوان کے ساتھ بدل ڈالیں تو سلب نتیجہ ہونا حق ہوگا اور یہی حال ہے اگر شکل ثانی دو سالبہ سے مرکب ہو مثلاً ہمارے قول لاشی من الانسان بحجر ولاشی من الناطق بحجر کا نتیجہ ایجاب ہونا حق ہے اور اگر ہم کبری کو اپنے قول ''لاشی من الفرس بحجر'' کے ساتھ بدل ڈالیں تو نتیجہ سلب ہونا حق ہوگا

اور نتیجہ دینے میں یہ اختلاف نتیجہ نہ دینے کی دلیل ہے کیونکہ نتیجہ وہ قول آخر ہی ہے جو مقدمتین (صغریٰ وکبریٰ) سے لازم آئے پس اگر صغریٰ وکبریٰ سے ایجاب لازم آئے تو بعض مادوں میں سلب کا صادق آنا حق نہ ہوگا اور اگر سلب لازم آئے تو بعض مادوں میں ایجاب کا صادق آنا حق نہ ہوگا۔

شرح

مذکورہ قول سے غرض شارح پہلی شرط یعنی اختلافہما فی الکیف کی وجہ کا بیان ہے۔

پہلی شرط یعنی اختلافہما فی الکیف کی وجہ

شارح نے پہلی شرط یعنی اختلافہما فی الکیف کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اختلاف فی الکیف کی شرط اس لئے لگائی کہ اگر دونوں موجبہ ہوں گے تو اختلاف فی النتیجہ لازم آتا ہے یعنی کبھی نتیجہ موجبہ سچا آتا ہے اور کبھی سالبہ سچا آتا ہے حالانکہ نتیجہ تو ہمیشہ ایک آتا ہے مثلاً ''کل انسان حیوان وکل ناطق حیوان اس مثال میں نتیجہ موجبہ سچا آتا ہے اور وہ ہے کل انسان ناطق اور اگر ہم اسی مثال میں کبری کو تبدیل کرکے یوں کہیں کل انسان حیوان وکل فرس حیوان تو یہاں نتیجہ سالبہ سچا آتا ہے اور وہ ہے لاشی من الانسان بفرس۔

اور اسی طرح اگر دونوں سالبہ ہوں تب بھی نتیجہ میں اختلاف لازم آتا ہے مثلا: لاشی من الانسان بحجر ولاشی من الناطق بحجر۔ یہاں نتیجہ موجبہ سچا آتا ہے اور وہ ہے: کل انسان ناطق لیکن اگر اسی مثال میں کبریٰ کو تبدیل کرکے یوں کہیں لاشی من الفرس بحجر۔ تو نتیجہ موجبہ سچا آتا ہے اور وہ ہے لاشی من الانسان بفرس۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر صغریٰ اور کبریٰ ایجاب وسلب میں مختلف نہ ہوں خواہ دونوں موجبہ ہوں یا سالبہ دونوں صورتوں میں اختلاف فی النتیجہ حاصل ہوگا جو عدم انتاج کی دلیل ہے۔

قولہ وکلیۃ الکبریٰ اَیْ یشترطُ فی الشّکلِ الثّانی بِحسبِ الکمِّ کُلِّیۃُ الکبریٰ اِذْعِنْد جزئیتہا یحصلُ الاختلافُ کقولِنا کُلُّ انسانٍ ناطقٌ وبعضُ الحیوانِ لیسَ بناطقٍ کَانَ الحقُّ الایجابَ وَلَوْ قُلْنَا بعضُ الصَّاہِلِ لَیْسَ بناطقٍ کَان الحقُّ السَّلْبَ.

قولہٗ مَعَ دوامِ الصّغریٰ اَیْ یشترطُ فِی ھذَا الشّکلِ بحسبِ الجِھَۃِ امرانِ الاوّلُ احدُ الامرینِ اِمّا اَنْ یصدقَ الدّوامُ علیٰ الصّغریٰ اَیْ تکونُ دَائِمۃً اوضروریۃً وَاَمّا ان تکونَ الکبریٰ مِنَ الْقَضَایَا الستِ الّتِی تنعکسُ سوالُبھَا لَامِنَ التِّسْعِ الّتِی لَاتَنْعکِسُ سَوالِبُھا وَالثّانِی اَیضًا احدُالامرینِ وَھُوَ اَنَّ الْمُمْکنۃَ لاتستعملُ فِی ھٰذَا الشّکلِ اِلّامَعَ الضّروریّۃِ سواءٌ کانتِ الضّروریّۃُ صغریٰ اَوْکُبریٰ اَوْ مَعَ کبریٰ مشروطۃٍ عامّۃٍ او خاصّۃٍ وحاصلۃٌ انّ الممکنۃَ انْ کانتِ (کانت صغریٰ) الکبریٰ ضروریۃً او مشروطۃً عامۃً اوْخاصۃً وَانْ کَانَت کبریٰ کانت الصغریٰ ضروریۃ لاغیر ودلیلُ الشرطینِ انّہٗ لولَا ھُمَا لزَمَ الاختلافُ و التّفصیلُ لایناسبَ ھذَا المختصرَ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول کلیۃ الکبریٰ کا مطلب یہ ہے کہ شکل ثانی میں کم کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے کیونکہ کبریٰ کے جزئیہ ہونے کے وقت نتیجہ میں اختلاف پیدا ہوگا جیسے ہمارا قول کل انسان ناطق وبعض الحیوان لیس بناطق (شکل ثانی ہے) اور اس کا نتیجہ موجبہ ہونا حق ہے اور اگر ہم (بعض الحیوان لیس بناطق کی جگہ) بعض الصاہل لیس بناطق کہیں تو اس کا نتیجہ سالبہ ہونا حق ہے۔ ماتنؒ کے قول مع دوام الصغریٰ کا مطلب یہ ہے کہ اس شکل ثانی میں جہت کے اعتبار سے دو امر شرط ہیں امر اول دو باتوں میں سے ایک ہے وہ یہ کہ یا تو دوام صغریٰ پر صادق آئے بایں طور کہ صغریٰ دائمہ یا ضروریہ ہو اور یا کبریٰ ان چھ قضایا میں سے ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے ان نو قضایا میں سے نہ ہو جن کے سوالب کا عکس نہیں آتا اور امر ثانی بھی دو باتوں میں سے ایک ہے وہ یہ کہ ممکنہ اس شکل ثانی میں ضروریہ ہی کے ساتھ استعمال ہوتا ہے خواہ ضروریہ صغریٰ ہو یا کبریٰ ہو یا کبریٰ مشروطہ عامہ یا خاصہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ممکنہ اگر صغریٰ ہو تو کبریٰ ضروریہ یا مشروطہ عامہ یا مشروطہ خاصہ ہوگا اور اگر ممکنہ کبریٰ ہو تو صغریٰ صرف ضروریہ ہوگا اور ان دونوں شرطوں کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ شرائط متحقق نہ ہو

تو نتیجہ میں اختلاف لازم آئے گا اور شرائط کے دلائل کی تفصیل اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دو قول مذکور ہیں۔

پہلے قول سے غرض شارح دوسری شرط یعنی کلیۃ الکبریٰ کی وجہ کا بیان ہے دوسرے قول سے غرض شارح دو امور کا بیان ہے:

(۱) جہت کے اعتبار سے دو شرطوں کا بیان جو گزر چکا۔

(۲) جہت کے اعتبار سے دو شرطوں کی دلیل۔

دوسری شرط یعنی کلیۃ الکبریٰ کی وجہ

شارح نے دوسری شرط یعنی کلیہ الکبریٰ کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ شکل ثانی کے اندر کلیۃ کبریٰ شرط ہے کیونکہ کبریٰ اگر کلیہ نہیں ہوگا بلکہ جزئیہ ہوگا تو یہاں بھی اختلاف فی النتیجہ لازم آتا ہے حالانکہ نتیجہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ ایک طرح کا ہوتا ہے کبریٰ کے جزئیہ ہونے کی صورت میں اختلاف فی النتیجہ کی مثال: کل انسان ناطق وبعض الحیوان لیس بناطق۔

اس صورت میں نتیجہ موجبہ سچا آتا ہے اور وہ ہے بعض الانسان حیوان لیکن اگر اسی مثال میں کبریٰ کو تبدیل کر کے یوں کہیں بعض الصاھل لیس بناطق۔ تو نتیجہ سالبہ سچا آتا ہے اور وہ ہے بعض الانسان بصاھل۔

جہت کے اعتبار سے دو شرطوں کی دلیل

شارح نے اپنی عبارت دلیل الشرطین الخ سے جہت کے اعتبار سے دو شرطوں کی دلیل بیان فرمائی کہ اگر باعتبار جہت کے شکل ثانی میں مذکورہ شرائط نہ لگائیں تو اختلاف فی النتیجہ کی خرابی لازم آتی ہے اس مختصر دلیل کو بیان کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ تفصیل اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں ہے۔



لینتج الکیتان سالبۃ کلیۃ و المختلفتان فی الکم ایضا سالبۃ جزئیۃ

تا کہ دو کلیہ (صغریٰ و کبریٰ) سالبہ کلیہ اور دو کم میں مختلف (صغریٰ و کبریٰ) سالبہ جزئیہ نتیجہ پیدا کریں۔

متن کی تشریح

ادلہ انتاج شکل ثانی

ماتنؒ نے مذکورہ عبارت امر ثانی یعنی شکل ثانی چار ضروب منتجہ بیان فرمائی ہیں ان کو شرح میں ملاحظہ فرمائیں:

شکل ثانی کی سولہ ضروب محتملہ (منتجہ وعقیمہ)

شکل ثانی میں بھی ضروب محتملہ سولہ ہیں جن میں چار ضروب منتجہ ہیں اور باقی ضروب غیر منتجہ ہیں ان میں آٹھ ضربیں شرط اول کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ساقط ہوگئیں۔

یعنی۔(۱۔۲) صغریٰ موجبہ کلیہ۔ کبریٰ موجبہ کلیہ یا موجبہ جزئیہ۔

(۳۔۴) صغریٰ موجبہ جزئیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ یا موجبہ جزئیہ (۵۔۶) صغریٰ۔ سالبہ کلیہ کبریٰ سالبہ کلیہ یا سالبہ جزئیہ

(۷۔۸) صغریٰ سالبہ جزئیہ کبریٰ سالبہ کلیہ یا سالبہ جزئیہ اور چار ضربیں شرط ثانی یعنی کلیۃ کبریٰ نہ پائے جانے کی وجہ سے ساقط ہوگئیں

(۱) صغریٰ	موجبہ کلیہ	کبریٰ	سالبہ جزئیہ
(۲) صغریٰ	موجبہ جزئیہ	کبریٰ	سالبہ جزئیہ
(۳) صغریٰ	سالبہ کلیہ	کبریٰ	موجبہ جزئیہ
(۴) صغریٰ	سالبہ جزئیہ	کبریٰ	موجبہ جزئیہ

قَولُهٗ لینتجَ الکلیانِ الضّروبُ المنتجةُ فِی هٰذَا الشّکلِ ایضًا اربعةٌ حاصلةٌ مِنْ ضربِ الکبریٰ المُوجبةِ الکُلّیةِ فِیْ الصغریَیْنِ السّالبتَیْنِ الکلّیةِ وَ الجزئیّةِ و ضربِ الکبریٰ السّالبةِ الکلّیةِ فِی الصّغرِیَینِ المُوجبَتَیْنِ فالضّربُ الاوّلُ هُوَالمرکّبُ مِنَ الکلّیتَینِ والصغریٰ موجبةٌ نحوَکُلُّ جَ بَ وَلا شَی من اب والضّربُ الثانِیُ هُوَالمرکّبُ مِنْ کلیّتینِ وَصغریٰ سالبةٌ نحوَ لا شیٌٔ مِن ج ب وکل اب والنّتیجةُ منهما سالبةٌ کلیةٌ نحوَلا شیٔ من ج او الیهما اشارَالمصنّفُ بقولِهٖ لینتجَ الکلیانِ سالبةً کلیةً والضربُ الثّالثُ هوالمرکبُ من صغریٰ موجبةٍ جزئیةٍ وکبریٰ سالبةٍ کلّیةٍ نحوَبعضُ جِ ب ولا شیٔ من ا ب والضربُ الرّابعُ هو المرکّبُ من صغریٰ سالبةٍ جزئیةٍ وکبریٰ موجبةٌ کلیةٌ نحوَبعضُ ج لیس ب و کل اب والنّتیجةُ منهُمَا سالبةٌ جزئیّةٌ نحوَ بعضُ ج لیس ا و الیهما اشار المصنّفُ بقولِهٖ والمختلفتانِ فی الکَمِّ ایضًا ای القَضیَتَانِ اللتانِ هُمَا مُختَلِفَتَانِ فِی الکَمِّ کما انّهمَا مختلفتانِ فی الکیفِ ینتجُ سالبةً جزئیةً بناءً علیٰ ما سبقَ مِنَ الشّرائطِ.

ترجمہ: ''قولہ لینتج الکلیتان'' اس شکل ثانی میں بھی ضروب منتجہ چار ہیں جو کبریٰ موجبہ کلیہ کو صغریٰ سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ میں ضرب دینے سے اور کبریٰ سالبہ کلیہ کو صغریٰ موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ میں ضرب دینے سے حاصل ہوتی ہیں پس ضرب اول دو کلیوں سے مرکب ہے اور صغریٰ موجبہ کلیہ سے جیسے: کل ج ب (صغریٰ) اور لاشی من آب (کبریٰ) اور ضرب ثانی دو کلیوں سے مرکب ہے اور صغریٰ سالبہ کلیہ ہے جیسے لاشی من جَ بَ (صغریٰ) اور کل آبَ (کبریٰ) اور نتیجہ دونوں ضربوں میں سالبہ کلیہ ہے۔ جیسے لاشی من ج آ اور ان دونوں ضربوں کی طرف ماتنؒ نے اپنے قول لینتج الکلیتان سالبہ کلیہ کے ذریعے اشارہ فرمایا ہے۔ اور ضرب ثالث صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہے، جیسے:

بعض ج ب (صغریٰ) اور لاشیٔ من آب (کبریٰ) اور ضرب رابع صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہے جیسے بعض ج لیس ب (صغریٰ) اور کل آب (کبریٰ) اور ان دونوں میں نتیجہ سالبہ جزئیہ ہے جیسے بعض ج لیس ''ا'' اور ان دونوں ضربوں کی طرف ماتنؒ نے اپنے قول والمختلفتان فی الکم ایضاً کے ذریعے اشارہ فرمایا ہے یعنی وہ دونوں ضربیں جس طرح ایجاب وسلب میں مختلف ہیں اسی طرح کلیت اور جزئیت میں بھی مختلف ہیں اور سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتے ہیں ان شرائط کی بناء پر جو گذر چکی ہیں۔

شرح

مذکورہ قول سے غرضِ شارح شکل ثانی کی چار ضروب منتجہ بمع امثلہ کا بیان ہے۔

شکل ثانی کی چار ضروب منتجہ بمع اَمثلہ

سمجھ لیجئے کہ شکل اول کی شکل ثانی میں بھی ضروب محتملہ سولہ نکلتی ہیں اور ان سولہ ضروب میں سے بارہ عقیمہ ہیں اور چار ضروب شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے منتجہ ہیں لہذا ان چار ضروب منتجہ کو بمع امثلہ ملاحظہ فرمائیں۔ واضح رہے کہ شارح نے حروف تہجی کے ذریعہ امثلہ بیان فرمائی ہیں لیکن دلچسپی کیلئے حروف تہجی کے بجائے مفید جملے بیان کئے جاتے ہیں:

ضرب اول

صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ
موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ

مثال: صغریٰ: کل فاعل مرفوع

کبریٰ: ولا تمیز مرفوع

نتیجہ: فلا فاعل ھو تمیز

ضرب ثانی

صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ
سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ

مثال: صغریٰ: لا مخلد فی العذاب مؤمن

کبریٰ: و کل من مات مقراً بالشهادتین مؤمن

نتیجه: فلا مخلد فی العذاب من مات مقرا بالشهادتین

بقول شارح ماتنؒ نے اپنے قول ''لینتج الکلیتان سالبہ کلیہ سے ان دونوں ضربوں یعنی ضرب اول اور ضرب ثانی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

ضرب ثالث

صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ
موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ

مثال: صغریٰ: بعض الناس شعراء

کبریٰ: ولا احد من المنطقیین بشاعر

نتیجه: فبعض الناس لیس بمنطقی

ضرب رابع

صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ
سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ

مثال: صغریٰ: بعض الناس لا یدخلون الجنة

کبریٰ: و کل مؤمن یدخل الجنة

نتیجه: فبعض الناس لیسوا بمؤمنین

بقول شارح ماتنؒ نے اپنے قول ''والمختلفتان فی الکم ایضا سالبۃ جزئیۃ سے ان دونوں ضربوں یعنی ضربِ ثالث اور ضربِ رابع کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

نقشہ ضروب محتملہ برائے شکل ثانی

شکل ثانی کی منتجہ اور عقیمہ ضروب کو نقشۂ ذیل میں ملاحظہ کیجئے اور نقشہ ملاحظہ کرتے ہوئے سابقہ

اشارات یعنی ''س'' سے ساقط اور ''ب'' سے باقی اور ''ب'' پر نمبرات سے ضروب منتجہ کی تعداد ذہن میں مستحضر رکھئے۔

صغریات/ کبریات	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ
موجبہ کلیہ	س	س	ب ۱	س
موجبہ جزئیہ	س	س	ب ۲	س
سالبہ کلیہ	ب ۳	س	س	س
سالبہ جزئیہ	ب ۴	س	س	س

بِالخُلفِ اَوْ عکسِ الکبریٰ اَوْ الصّغریٰ ثمّ الترتیبُ ثمّ النتیجۃ

اور شکل ثانی کا انتاج دلیل خلف سے ثابت ہے یا کبریٰ یا صغریٰ کے عکس بنانے سے ثابت ہے پھر عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ سے ثابت ہے۔

متن کی تشریح

ادلہ انتاج شکل ثانی

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں امر ثالث یعنی ادلہ انتاج شکل ثانی بیان فرماتے ہیں پس ادلہ انتاج شکل ثانی تین ہیں:

(۱) دلیل خلف (۲) عکس الکبریٰ (۳) عکس الصغریٰ ثم الترتیب ثم النتیجہ۔

ادلہ کی تفصیل شرح میں ملاحظہ فرمائیں!

قولُہٗ بالخُلفِ یعنِیْ اَنَّ دَلِیْلَ اِنْتَاجِ ھٰذِہِ الضّروبِ لھاتَینِ النّتیجتَیْنِ اُمُورٌ الاوّلُ الخُلفُ و ھُوَاَنْ یَجْعَلَ نَقِیْضُ النَّتیجۃِ لا یجابِہٖ صُغریٰ و کبریٰ القیاسُ لکلیتِھا کبریٰ لینتجَ مِنَ الشّکلِ الاوّلِ مایَنافِی الصُّغریٰ وَ ھٰذَا جَارٍ

فِی الضُّروبِ الْاَربعِ والثّانِیُ عَکسُ الکبریٰ لیرتَدَّ اِلیٰ الشکلِ الاوّلِ فینتج النتیجةَ المطلوبةَ وذلکَ انّما یجریُ فِی الضّربِ الاوّلِ والثّالثِ لانَّ کُبرَاهَا سالبةٌ کلیةٌ تنعکسُ کنفسِهَا وَامّا الاخرانِ فکبراهُمَا موجبةٌ کلیةٌ لَا تَنعکسُ اِلّا الیٰ موجبةٍ جزئیةٍ لا تصلُحُ لکبرویةِ الشّکلِ الاوّلِ معَ انّ صغراهُما سالبةٌ ایضًا لا تصلُحُ لصّغرویة .الشکلُ الاوّلُ والثّالثُ انْ ینعکسِ الصغریٰ فیصیر شکلاً رابعًا ثمَّ ینعکسُ الترتیبُ یعنِیُ یجعلُ عکسُ الصّغریٰ کبریٰ والکبریٰ صغریٰ فیصیر شکلاً اوّلًا لینتجَ نتیجةً تنعکسُ الیٰ النتیجةِ المطلوبةِ و ذلکَ اِنّمَا یتصورُ فیمَا یکونُ عکسُ الصغریٰ کلیةً یصلحُ لکبرویةِ الشکلِ الاوّلِ وهذَا انّمَا هُوَ فِی الضّربِ الثّانِی فَاِنّ صغرَاهُ سالبةٌ کلیةٌ تنعکسُ کنفسِهَا وَاَمَّا الْاَوَّلُ وَالثَّالِثُ فصغراهُمَا موجبةٌ لَا تنعکسُ اِلاّ جزئیةً وَامّا الرابعُ فصغرَاهُ سالبةٌ جزئیةٌ لا تنعکسُ وَلَوْ فرضَ انعکاسُها لا تنعکسُ الا جزئیةً ایضًا فتدبّرْ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول ''بالخلف'' سے مراد یہ ہے کہ مذکورہ چار ضروب کی ان دو نتائج یعنی سالبہ کلیہ اور سالبہ کیلئے منتج ہونے کی دلیل چند امور ہیں، اوّل دلیل خلف ہے اور وہ نتیجہ کی نقیض کو موجبہ ہونے کی وجہ سے صغریٰ بنایا جانا اور قیاس کے کبریٰ کو کلیہ ہونیکی وجہ سے کبریٰ بنایا جانا ہے تا کہ یہ شکل صغریٰ کے منافی نتیجہ دے اور یہ دلیل خلف شکل ثانی کے چاروں ضروب نتیجہ میں جاری ہے۔

اور دوسری دلیل کبریٰ کا عکس بنانا ہے تا کہ یہ شکل ثانی، شکل اول بن جائے تا کہ نتیجہ مطلوبہ پیدا کر دے اور یہ دلیل شکل ثانی کی ضروب میں منتجہ میں سے صرف ضرب اول اور ضرب ثالث میں جاری ہوتی ہے کیونکہ ان دونوں ضربوں کا کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے۔

اور رہی دوسری دو ضربیں یعنی ضرب ثانی اور رابع تو ان کا کبریٰ موجبہ کلیہ ہے جسکا عکس موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے، جو شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا حالانکہ ان کا صغریٰ بھی سالبہ ہے جو شکل اول کا صغری نہیں بن سکتا۔

تیسری دلیل صغریٰ کا عکس لیا جاتا ہے پس شکل رابع ہو جائے گی پھر ترتیب کا عکس کیا جائے گا یعنی صغریٰ کے عکس کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنایا جائے۔

پس شکل اول بن جائیگی تا کہ ایسا نتیجہ پیدا کرے جو نتیجۂ مطلوبہ کی طرف منعکس ہو اور یہ دلیل اس ضرب میں متصور ہے جس میں صغریٰ کا عکس کلی ہو تا کہ شکل اول کا کبریٰ بن سکے اور یہ دلیل صرف ضرب ثانی میں جاری ہوگی کیونکہ اس ضرب کا صغریٰ کلیہ ہے جس کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے اور رہی ضرب اول اور ثالث تو ان کا صغریٰ موجبہ ہے جس کا عکس صرف جزئیہ آتا ہے اور رہی ضرب رابع تو اس کا صغریٰ سالبہ جزئیہ ہے جس کا عکس نہیں آتا اور اگر اس کا عکس مان لیا جائے تو وہ جزئیہ ہی ہوگا پس غور کر لیجئے!

شرح

ادلہ انتاج شکل ثانی

مذکورہ قول میں شارح شکل ثانی کی ضروب منتجہ کی ادلہ بیان فرما رہے ہیں کہ آیا جن چار ضروب کا نتیجہ آتا ہے وہ درست بھی ہے یا نہیں تو فرمایا کہ انتاج شکل ثانی کی ادلہ تین ہیں:

(۱) دلیل خلف (۲) عکس الکبریٰ (۳) عکس الصغریٰ ثم الترتیب ثم النتیجہ

دلیل خلف کا بیان

دلیل خلف کا طریقہ یہ ہے کہ نتیجہ کی نقیض نکال کر اس کو شکل اول کا صغریٰ بنا دیں گے اور شکل ثانی کے کبریٰ کو بعینہ باقی رکھتے ہوئے شکل اول کا بھی کبریٰ بنا دیں گے۔ اب جو نتیجہ آئے گا وہ اگر اصل قضیے کے صغریٰ کے منافی ہوگا تو وہ نتیجہ درست ہوگا اور اس کی نقیض باطل ہوگی، مثلاً ''کل انسان حیوان ولاشی من الحجر بحیوان'' اس کا نتیجہ ہے ''لاشی من الانسان بحجر'' اس کو تسلیم کر لو اگر اس کو تسلیم نہیں کرتے اس کی نقیض کو تسلیم کر لو اور وہ نقیض یہ ہے ''بعض الانسان حجر'' اور اگر نقیض تسلیم نہیں کرو تو ارتفاع نقیضین

لازم آئے گا لازماً آپ نے جب نقیض تسلیم کر لی تو اب شکل اول بنا کر یوں کہیں گے بعض الانسان حجر ولاشی من الحجر بحیوان تو نتیجہ آیا ''بعض الانسان لیس بحیوان'' اور یہ شکل ثانی کے صغریٰ کے منافی ہے لہذا معلوم ہوا کہ وہ نتیجہ درست تھا اور نقیض باطل تھی کیونکہ کبریٰ تو مفروض الصدق ہے اور شکل شکلِ اول ہے جو بدیہی الانتاج ہے تو لازماً یہ کہنا پڑیگا کہ یہ بطلان نقیض کے ماننے کی وجہ سے اور نتیجہ کو نہ ماننے کی وجہ سے لازم آیا۔

اور یہ طریقہ شکل ثانی کے تمام منتجہ ضروب کے اندر جاری ہوگا اسی وجہ سے اس کو باقی دلیلوں پر مقدم کیا گیا۔

عکس الکبریٰ کا بیان

دوسری دلیل عکس الکبریٰ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کبریٰ کا عکس کر دیں تو خود بخود شکل اول بن جائیگا پھر جو نتیجہ آئیگا اگر وہ شکل ثانی کے نتیجہ کے موافق ہے تو وہ نتیجہ درست ورنہ نہیں۔

اور اس طریقے کیلئے شرط یہ ہے کہ کبریٰ سالبہ کلیہ ہو کیونکہ یہ منعکس ہوتا ہے، سالبہ کلیہ کی طرف تو شکل اول کے کبریٰ بننے کی صلاحیت رکھ سکے گا۔

اور موجبہ کلیہ نہ ہو کیونکہ وہ منعکس ہوگا موجبہ جزئیہ کی طرف جبکہ شکل اول کے کبریٰ میں کلیہ کی شرط ہے، لہذا مذکورہ شرط کی بناء پر یہ طریقہ صرف ضرب اول اور ثالث کے اندر جاری ہوگا کسی اور کے اندر نہیں اور وہ دونوں یہ ہیں۔

ضرب اول صغریٰ موجبہ کلیہ ہو کبریٰ سالبہ کلیہ ہو۔

ضرب ثالث صغریٰ موجبہ جزئیہ ہو کبریٰ سالبہ کلیہ ہو۔

عکس الصغریٰ ثم الترتیب ثم النتیجہ کا بیان

تیسری دلیل عکس الصغریٰ ثم الترتیب ثم النتیجہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

پہلے صغریٰ کا عکس کر دینگے تو حد اوسط صغریٰ و کبریٰ دونوں میں شکل رابع کی طرح ہو جائیگا لہذا یہ شکل، شکل رابع بن جائے گی، اب شکل رابع کی ترتیب کو پلٹ دینگے یعنی صغریٰ کو کبریٰ کی جگہ اور کبریٰ کو صغریٰ کی جگہ رکھ دینگے تو شکل اول بن جائیگی اب نتیجہ نکالینگے جو نتیجہ آئے گا عکس کر دینگے اگر وہی نتیجہ آئے تو درست ہے ورنہ نہیں مثلاً:

''لاشیٔ من الانسان بحمار وکل ناھق حمار'' نتیجہ آیا ''لاشیٔ من الانسان بناھق'' اوراس طریقہ کے اجراء کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے صغریٰ کا عکس نکالیں چنانچہ وہ آیا ''لاشیٔ من الحمار بانسان'' اوراس کو کبریٰ کے ساتھ ملائیں تو شکل رابع بن گئی۔ اب اس کے ترتیب کا عکس کردیں گے ''کل حمار ناھق ولاشیٔ من الحمار بانسان'' تو شکل اول بن گئی اب نتیجہ نکالا تو وہ آیا[۱] ''لاشیٔ من الانسان بناھق'' اور یہ بالکل وہی نتیجہ ہے جو ہم نے پہلے نکالا تھا۔

لیکن اس دلیل کے اجراء کیلئے شرط یہ ہے کہ صغریٰ کا عکس کلیہ ہوتا کہ وہ شکل اول کے کبریٰ بننے کی صلاحیت رکھ سکے اور یہ صرف ایک ضرب میں ہے اور وہ ضرب ثانی ہے اور وہ یہ ہے کہ صغریٰ سالبہ کلیہ ہو اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو اور رہی پہلی اور تیسری ضرب چونکہ ان میں صغریٰ موجبہ کلیہ ہوتا ہے جس کا عکس ہمیشہ موجبہ جزئیہ آتا ہے اور جزئیہ شکل اول کے کبریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور رہی چوتھی ضرب تو اسمیں صغریٰ سالبہ جزئیہ ہے جسکا عکس آتا ہی نہیں اور اگر اس کے عکس کو فرض کر بھی لیا جائے جیسا کہ خاصتین میں آتا ہے تو وہ بھی سالبہ جزئیہ ہی آتا ہے پھر بھی شکل اول کے کبریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

وفی الثالث ایجابُ الصغریٰ وفعلیتُھا مع کلیۃِ احدٰھما

شکل ثالث میں صغریٰ کا موجبہ ہونا اور فعلیہ ہونا دونوں مقدموں میں سے ایک کے کلیہ ہونے کے ساتھ شرط ہے۔

متن کی تشریح

ساتویں بحث: شکل ثالث کا بیان

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت سے ساتویں بحث (شکل ثالث کا بیان) کا تذکرہ شروع فرمایا:

ماتنؒ نے شکل ثالث سے بحث کرتے ہوئے تین امور بیان فرمائے ہیں:

(۱) شکل ثالث کے منتج ہونے کی شرائط۔ (۲) شکل ثالث کی چھ ضروب منتجہ

(۳) ادلہ انتاج شکل ثالث ہے لاشیٔ من الناھق بانسان اب اسکا عکس کردیں تو وہ آیا

مذکورہ عبارت میں اُمر اوّل یعنی شکل ثالث کے منتج ہونیکی شرائط کا بیان ہے۔

شکل ثالث کے منتج ہونیکی شرائط

شکل ثالث کے نتیجہ دینے کی تین شرائط ہیں، کیف کے اعتبار سے کم کے اعتبار سے جہت کے اعتبار سے۔

(۱) کیف کے اعتبار سے ایجابِ صغریٰ (۲) جہت کے اعتبار سے فعلیہ صغریٰ (۳) کم کے اعتبار سے کلیہ احدھما یعنی دونوں میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا اگر دونوں کلیہ ہوں تب بھی کوئی فرق نہیں پڑیگا۔

قولُہٗ ایجابُ الصّغریٰ وفعلیتُھَا لِاَنَّ الحکمَ فی کبرَاہُ سواءٌ کانَ ایجابًا اَوْ سلبًا علیٰ مَا ھُوَ اوسطُ بالفعلِ کمَا مَرَّ فَلَوْ لَمْ یتحدِ الاصغرُ مَعَ الاوسطِ بالفعلِ بانْ لا یتحدَ اصلًا وَتکونُ الصغریٰ سالبۃً اَوْ یَتحدَ لکنْ لا بالفعلِ و تکونُ الصغریٰ موجبۃً ممکنۃً لم یتعدَّ الحکمُ مِنَ الاوسطِ بالفعلِ الیٰ الاصغرِ.

قولُہٗ مَعَ کلیّۃِ إحْداھُمَا لِاَنَّہٗ لَوْ کَانَتِ المقدّمتانِ جزئیتَینِ لَجَازَ انْ یکونَ البعضُ مِنَ الْاوسطِ المحکومِ علیہِ بالاصغرِ غیرَ البعضِ المحکومِ عَلَیہِ بِالاکبرِ فلا یلزمُ تعدیۃُ الحکمِ مِنَ الاکبرِ الیٰ الاصغرِ.

ترجمہ: ایجاب صغریٰ اور فعلیہ صغریٰ شرط ہے اس لئے کہ شکل ثالث کے کبریٰ میں اوسط کے ان افراد پر حکم ہوتا ہے جو بالفعل اوسط ہیں خواہ یہ حکم ایجابی ہو یا سلبی جیسا کہ گذر چکا۔ پس اگر اصغر اوسط کے ساتھ بالفعل متحد نہ ہو بایں طور کہ بالکل اتحاد نہ ہو اور صغریٰ سالبہ ہو یا اتحاد ہو لیکن یہ اتحاد بالفعل نہ ہو اور صغریٰ ممکنہ ہو تو یہ حکم اوسط بالفعل سے اصغر کی طرف متعدی نہ ہوگا۔

قولہ مع کلیۃ احدھما: (دو مقدموں میں سے ایک کا کلیہ ہونا شرط ہے) کیونکہ اگر شکل ثالث کے مقدمتین جزئیہ ہوں تو ممکن ہے کہ اوسط کا وہ بعض فرد جس پر اصغر کے ساتھ حکم ہو مغائر ہو اس بعض کا

جس پر اکبر کے ساتھ حکم ہوا ہے، پس اکبر سے اصغر کی طرف حکم کا متعدی ہونا لازم نہ آئے گا: مثلاً ''بعض الحیوان انسان وبعض الحیوان فرس'' (شکل ثالث) صادق ہے، لیکن اس کا نتیجہ بعض الانسان فرس صادق ہے۔

شرح

مذکورہ عبارت میں شارح کے دو قول مذکور ہیں:

پہلے قول سے غرضِ شارح پہلی اور دوسری شرط ایجابِ صغری وفعلیتِ صغریٰ کی وجہ کا بیان

دوسرے قول سے غرض شارح تیسری شرط کلیہ احدی المقدمتین کی وجہ کا بیان ہے۔

ایجاب صغری اور (۲) فعلیہ صغریٰ کی وجہ

شارح نے شکل ثالث کے انتاج کی پہلی شرط ایجاب صغری اور دوسری شرط فعلیہ صغری کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات آپ پہلے سے ذہن میں رکھیں کہ شکل ثالث میں حد اوسط دونوں جگہوں مین موضوع کی جگہ ہوتا ہے اور کبریٰ میں اکبر کو حد اوسط کیلئے ثابت کیا جاتا ہے اور صغریٰ کے اندر بھی اصغر کو حد اوسط کیلئے ثابت کیا جاتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ کبری کے اندر اکبر کا حکم حد اوسط کے ان افراد کیلئے ثابت ہے جو بالفعل حد اوسط ہیں تو صغریٰ کا بھی کبری کے ساتھ اس حد اوسط میں متحد ہونا ضروری ہے۔ کہ صغری موجبہ فعلیہ ہو اور متحد نہ ہونیکی دو صورتیں ہیں:

۱- بالکل ہی متحد نہ ہوں بایں طور کہ صغری موجبہ نہ ہو بلکہ سالبہ ہو۔

۲- یا متحد تو ہو لیکن مکمل طور پر نہو بایں طور کہ صغری موجبہ تو ہو لیکن فعلیہ نہ ہو بلکہ ممکنہ ہو تو اس وقت اکبر کا حکم حد اوسط کے واسطے سے اصغر تک منتقل نہ ہو سکے گا اور جب حکم متعدی نہ ہوگا تو نتیجہ ثابت نہ ہوگا۔

کلیہ احدی المقدمتین کی وجہ

شارح نے شکل ثالث کے انتاج کی تیسری شرط کلیۃ احدی المقدمتین کی وجہ بیان کرتے ہوتے فرمایا کہ دونوں مقدموں میں کسی ایک کا کلیہ ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر دونوں مقدمے جزئیہ ہوں گے تو اس کا امکان ہے کہ اوسط کے جن بعض افراد پر اصغر کا حکم لگایا گیا ہے وہ مغایر ہوں، اوسط کے ان بعض افراد کے جن پر اکبر کا حکم لگایا گیا ہے۔ اور ایسی صورت میں اکبر سے اصغر کی طرف حکم متعدی نہ ہوگا

کیونکہ حد اوسط مکرر نہیں جس کی وجہ سے حکم متعدی ہوتا ہے مثلاً بعض الحیوان انسان و بعض الحیوان فرس میں حد اوسط بعض الحیوان ہے لیکن جن بعض حیوان پر انسان ہونے کا حکم لگایا گیا ہے وہ مغائر ہیں ان بعض الحیوان کے جن پر فرس کا حکم لگایا گیا ہے۔

لینتج الموجبتانِ مَعَ المُوجبةِ الكلّيةِ أوْ بالعكسِ او موجبةً جزئيةً و معَ السّالبةِ الكليةِ أوِ الكُليّةِ مع الجزئيّةِ سالبةً جزئيّةً

تا کہ دو (صغریٰ) موجبہ (کلیہ وجزئیہ) موجبہ کلیہ (کبریٰ) کے ساتھ یا اس کے برعکس۔

متن کی تشریح

شکل ثالث کی چھ ضروب منتجہ

ماتن نے متن کی مذکورہ عبارت میں امر ثانی یعنی شکل ثالث کی چھ ضروبِ منتجہ بیان فرمائی ہیں انکو شرح میں ملاحظہ فرمائیں۔

شکلِ ثالث کی سولہ ضروبِ محتملہ (منتجہ وعقیمہ)

شکل ثالث میں بھی ضروب محتملہ سولہ ہیں، جن میں دس ضروب غیر منتجہ ہیں جن میں سے آٹھ شرط اول کی وجہ سے ساقط ہوئیں اور دو شرط ثانی کی وجہ سے ساقط ہوئیں اور چھ ضروب منتجہ ہیں۔

شرط اول کی وجہ سے آٹھ اس طرح ساقط ہوئیں کہ اگر صغریٰ سالبہ کلیہ ہو تو کبریٰ میں چار احتمال اور اسی طرح اگر صغریٰ سالبہ جزئیہ ہو تو کبریٰ میں وہی چار احتمال اس طرح کل آٹھ ضروب ساقط ہوگئی ہیں شرطِ ثالث کی وجہ سے دو ضربیں ساقط ہوئیں اور وہ اس طرح کہ صغریٰ موجبہ جزئیہ ہو تو کبریٰ میں دو احتمال (۱) موجبہ جزئیہ (۲) سالبہ جزئیہ، باقی چھ ضروب منتجہ ہیں اور مندرجہ ذیل ہیں:

صغریٰ موجبہ کلیہ ہو تو کبریٰ میں چاروں احتمال، کیونکہ دونوں شرطیں صغریٰ میں پائی جارہی ہیں، صغریٰ موجبہ جزئیہ ہو تو کبریٰ میں دو احتمال (۱) موجبہ کلیہ (۲) سالبہ کلیہ اور نتیجہ چونکہ ارزل کے تابع ہوتا

ہےاوراس طرح موجبہ کلیہ نتیجہ آنا صرف شکلِ اول کی خاصیت ہے۔
اس لئے اس شکل میں نتیجہ ہمیشہ جزئیہ آئیگا البتہ تین میں موجبہ جزئیہ آئیگا اور تین میں سالبہ جزئیہ آئیگا۔

قَوْلُهٗ ینتجُ الموجبتانِ الضروبُ المنتجةُ فی هذَا الشکلِ بحسبِ الشرائطِ المذکورَةِ ستّةٌ حاصلةٌ مِنْ ضَمِّ الصغریٰ الموجبةِ الکلیّةِ الیٰ الکبریاتِ الاربعِ و ضمِ الصُغریٰ الموجبةِ الجزئیّةِ اِلیٰ الکُبرَیَیْنِ الْکُلّیَتَیْنِ الموجبةِ والسّالبةِ وَهذِهِ الضروبُ کُلّهَا مشترکةٌ فِیْ اَنَّهَا لا ینتجُ الّاجزئیةً لٰکِنْ ثلثةٌ منهَا تنتجُ الایجابَ و ثلثةٌ منهَا تنتجُ السّلبَ وامّا المنتجةُ للایجابِ فاوّلُهَا المرکبُ مِنْ مَوْجِبَتَیْنِ کُلّیَتَیْنِ نحوَ کلُّ ج ب و کلُّ ج آ فبعضُ ب ا وثانیهِمَا المرکبُ مِنْ موجبةٍ جزئیةٍ صغریٰ و موجبةٍ کلیةٍ کُبریٰ والیٰ هٰذَیْنِ اَشَارَ المصنّفُ لِقَوْلِهٖ لینتجَ الموجِبَتَانِ اَیْ الصُغریٰ مَعَ الْمُوْجِبَةِ الْکُلّیةِ اَیِ الْکُبْریٰ والثّالثُ عکسُ الثّانِی اعنِیْ المرکبَ مِنْ موجبةٍ کلیةٍ صغریٰ و موجبةٍ جزئیةٍ کبریٰ وَالیهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ اَوْ بِالْعَکْسِ فَلَیْسَ الْمُرَادُ بِالْعَکسِ عکسُ الضَّربَیْنِ المذکورینِ اِذْ لَیْسَ عکسُ الْاوّلُ اِلّا الاوّلُ فَتَامَّلْ، وَاَمَّا النتیجةُ للسلبِ فاولُهَا المرکبُ من موجبةٍ کلیةٍ و سالبةٍ کلیةٍ والثّانِی مِنْ موجبةٍ جزئیةٍ و سالبةٍ کلیةٍ والیهِمَا اشارَ بقولِهٖ مع السّالبةِ الکلیةِ اَیْ لینتجَ الموجبتانِ السالبةَ الکلیةَ والثالثُ من موجبةٍ کلیةٍ و سالبةٍ جزئیةٍ کَمَا قالَ والکلّیةُ مَعَ الجزئیّةِ اَیِ الْمُوْجَبَةِ الْکُلّیةِ مَعَ السَّالبَةِ الجُزئیةِ.

ترجمہ: قولہ ''لینتج الموجبتان'' اس شکل ثالث میں شرائط مذکورہ کے لحاظ سے ضروب منتجہ چھ ہیں جو صغریٰ موجبہ کلیہ کو چاروں کبریٰ (موجبہ کلیہ و جزئیہ، سالبہ کلیہ و جزئیہ) کی طرف ملانے سے اور صغریٰ موجبہ جزئیہ کو کبری موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کی طرف ملانے سے حاصل ہیں، اور یہ چھ ضروب اس بات میں مشترک ہیں کہ یہ صرف جزئیہ کا نتیجہ دیتی ہیں لیکن ان میں سے تین موجبہ جزئیہ کا اور تین سالبہ جزئیہ کا نتیجہ دیتی ہیں۔

رہی موجبہ جزئیہ کا نتیجہ دینے والی تین ضروب تو ان میں سے ضرب اول وہ ضرب ہے جو دو موجبہ کلیہ سے مرکب ہے جیسے:

کل ج ب اور کل ج ا تو نتیجہ بعض ب ا اور ضرب ثانی وہ ضرب ہے جو صغری موجبہ جزئیہ اور کبری موجبہ کلیہ سے مرکب ہے اور ان دو ضربوں کی طرف ماتنؒ نے اپنے قول ''لینتج الموجبتان'' کے ذریعہ اشارہ فرمایا ہے۔ یعنی صغری موجبہ کلیہ یعنی کبری کے ساتھ مل کر۔

اور ضرب ثالث ضربِ ثانی کا عکس ہے یعنی جو صغری موجبہ کلیہ اور کبری موجبہ جزئیہ سے مرکب ہے۔ اور اس ضرب ثالث کی طرف ماتنؒ نے اپنے قول ''او بالعکس'' سے اشارہ فرمایا ہے۔ پس عکس سے مراد ضربین مذکورین کا عکس نہیں ہے، کیونکہ ضرب اول کا عکس بھی ضرب اول ہے پس غور کر لیجئے!

اور رہی سالبہ جزئیہ کا نتیجہ دینے والی تین ضروب تو ان میں سے ضرب اول وہ ضرب ہے جو موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ سے مرکب ہے اور ضرب ثانی موجبہ جزئیہ اور سالبہ کلیہ سے مرکب ہے اور ان دو ضربوں کی طرف ماتنؒ نے اپنے قول ''مع السالبۃ الکلیۃ'' سے اشارہ فرمایا ہے یعنی تاکہ موجبتان سالبہ کلیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ دیں۔ اور ضرب ثالث موجبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ سے مرکب ہے، جیسا کہ ماتنؒ نے فرمایا: ''او الکلیۃ مع الجزئیۃ'' یعنی موجبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ کے ساتھ مل کر۔

شرح

شکل ثالث کی چھ ضروب منتجہ

شارح نے فرمایا کہ شکل ثالث میں شرائط مذکورہ کے اعتبار سے ضروب منتجہ چھ ہیں:

اس طور پر کہ صغریٰ موجبہ کلیہ کو کبریات اربعہ (موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ)

کے ساتھ ملانے سے چار ضروب حاصل ہوئیں، اور صغریٰ موجبہ جزئیہ کو کبریٰ موجبہ کلیہ اور سالبہ کے ساتھ ملانے سے دو صورتیں حاصل ہوئیں لہذا کل ضروب منتجہ چھ ہوئیں۔

واضح رہے کہ موجبہ کلیہ نتیجہ آنا صرف شکل اول کی خاصیت ہے، اسلئے اس شکل ثالث میں صرف جزئیہ نتیجہ آئے گا تو نتیجہ کے جزئیہ ہونے میں تو چھ ضروب مشترک ہیں لیکن تین ضروب میں موجبہ جزئیہ نتیجہ آئے گا اور تین ضروب میں سالبہ جزئیہ نتیجہ آئیگا۔

موجبہ جزئیہ نتیجہ دینے والی تین ضروب

ضرب اول

صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ
موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ

مثال: صغریٰ: كل انسان حيوان

کبریٰ: وكل انسان قابل العلم و صنعة الكتابة

نتيجه: فبعض الحيوان قابل العلم و صنعة الكتابة

ضرب ثانی

صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ
موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ

مثال: صغریٰ: بعض الحيوان انسان

کبریٰ: وكل حيوان متحرك بالارادة

نتيجه: فبعض المتحرك بالارادة انسان

بقول شارح ماتنؒ نے اپنے قول ''لینتج الموجبتان'' سے مذکورہ دو ضربوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور ماتنؒ کے قول ''موجبتان'' میں صغری موجبہ (کلیہ جزئیہ) اور کبری موجبہ کلیہ مراد ہے۔

ضرب ثالث

صغریٰ کبریٰ نتیجہ

موجبہ کلیہ موجبہ جزئیہ موجبہ جزئیہ

مثال: صغریٰ: کل الناس یتنفسون برئاتھم

کبریٰ: بعض الناس شعراء

نتیجہ: بعض الشعراء یتنفسون برئاتھم

بقول شارح ماتن نے متن میں ''او بالعکس'' سے اسی ضرب ثالث کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور ''او بالعکس'' سے ضربین کا عکس مراد نہیں ہے، کیونکہ ضرب اول کا عکس بھی ضرب اول ہے، یعنی کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ''او بالعکس'' سے ضرب ثانی کا عکس مراد ہے اور دونوں ضربوں کا عکس مراد نہیں ہے۔

سالبہ جزئیہ نتیجہ دینے والی تین ضروب

ضرب اول

صغریٰ کبریٰ نتیجہ

موجبہ کلیہ سالبہ کلیہ سالبہ جزئیہ

مثال: صغریٰ: کل نائم یفقد حسہ الظاھر

کبریٰ: ولا نائم مکلف شرعاً

نتیجہ: فلیس بعض من یفقد حسہ الظاھر مکلفا شرعاً

ضرب ثانی

صغریٰ کبریٰ نتیجہ

موجبہ جزئیہ سالبہ کلیہ سالبہ جزئیہ

مثال: صغریٰ: بعض الورد احمر

کبریٰ: ولا شی من الورد بدم

نتیجہ: فبعض الاحمر لیس بدم

بقول شارح ماتنؒ نے اپنے قول ''ومع السالبۃ الکلیۃ'' سے ان دوضربوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے پس تقدیر عبارت ہوگی۔ ''لینتج الموجبتان مع السالبۃ الکلیۃ'' سالبہ جزئیہ یعنی تاکہ صغری موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کبری سالبہ کلیہ کے ساتھ مل کر سالبہ جزئیہ نتیجہ دے۔

ضرب ثالث

صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ
موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ

مثال: صغریٰ: کل صبی غیر مکلف شرعاً

کبریٰ: ولیس بعض الصبیان تصح صلاتہ

نتیجہ: فلیس بعض غیر مکلف شرعا تصح صلاتہ

بقول شارح ماتن نے اپنے قول ''اوالکلیۃ مع الجزئیۃ'' سے اسی ضرب ثالث کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور تقدیر عبارت یوں ہے: ''ای الموجبۃ الکلیۃ مع السالبۃ الجزئیۃ سالبۃ جزئیۃ'' یعنی صغری موجبہ کلیہ، کبری سالبہ جزئیہ کے ساتھ مل کر سالبہ جزئیہ نتیجہ دے۔

نقشہ ضروب محتملہ برائے شکل ثالث

شکل ثالث کی ضروب محتملہ (منتجہ وعقیمہ) کو نقشہ ذیل میں ملاحظہ فرمائیں:

صغریات / کبریات	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ
موجبہ کلیہ	ب ۱	ب ۲	ب ۳	ب ۴
موجبہ جزئیہ	ب ۵	س	ب ۶	س
سالبہ کلیہ	س	س	س	س
موجبہ جزئیہ	س	س	س	س

بالخلفِ او عکسِ الصغریٰ الکُبریٰ ثمَّ الترتیبُ ثمَّ النتیجۃُ

شکل ثالث کا انتاج ثابت ہے دلیل خلف کے ذریعے یا صغری کے عکس لینے کے ذریعے یا کبری کے عکس لینے کے ذریعے پھر ترتیب کو معکوس کرنے کے ذریعے پھر نتیجہ کو معکوس کرنے کے ذریعے۔

متن کی تشریح

ادلہ انتاج شکل ثالث

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں امر ثالث یعنی ادلہ انتاج شکل ثالث بیان فرمائے ہیں۔

ادلہ انتاج شکل ثالث بھی تین ہیں:

(۱) دلیل خلف (۲) عکس الصغری (۳) عکس الکبری ثم الترتیب ثم النتیجہ انکی تفصیل شرح میں ملاحظہ فرمائیں۔

قولُہ بالخلفِ یَعنِیْ بیانَ انتاجِ ھذہِ الضروبِ لھذہِ النتائجِ اَمّا بالخلفِ وَ ھُوَ ھٰھُنَا اَنْ یُؤخَذَ نَقِیْضُ النَّتِیْجَۃِ وَ یُجْعَلُ لکلیۃِ کبریٰ و صغریٰ القیاسِ لایجابۃِ صغریٰ لِیُنْتِجَ مِنَ الشّکْلِ الاوّلِ مَا یَنافِیْ الکبریٰ و ھذَا یجرِیْ فِی الضُّروبِ کُلّھَا وَاَمَّا بِعکسِ الصُّغریٰ لیرجعَ الیٰ الشکلِ الاوّلِ و ذلکَ حَیْثُ یکونُ الکبریٰ کلیۃً کَمَا فِی الضَّرْبِ الْاَوّلُ وَالثَّانِیْ وَالرَّابِعِ وَالْخَامِسِ وَاَمَّا بِعکسِ الکبریٰ لیصیرَ شَکْلًا رَابِعًاثُمَّ عَکْسُ التَّرْتِیْبِ لیرتدَّ شکلاً اولاً یَنتجُ نتیجۃً ثمَّ یعکسُ ھذہِ النّتیجۃُ فانّہُ المطلوبُ و ذلکَ حیثُ یکونُ الکبریٰ موجبۃً لیصلُحَ عکسُہُ صغریٰ الشّکلِ الاوّلِ و یکونُ الصغریٰ کلیّۃً لِیصلَحَ کُبریٰ لَہُ کَمَا فِی الضَّرْبِ الاوّلِ والثّالثِ لَا غیرِ.

ترجمہ: ماتنؒ کے قول بالخلف کا مطلب یہ ہے کہ شکل ثالث کے ضروب ستہ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کے منتج ہونے کا بیان یہاں دلیل خلف کے ذریعے ہے۔ یہاں دلیل خلف کا حاصل نتیجہ کی نقیض لیکر اسی نقیض کو کلیہ ہونیکی وجہ سے کبری بنایا جائے اور اسی شکل کا صغری موجبہ ہونیکی وجہ سے اس کو قیاس کا صغری بنایا جائے تا کہ یہ شکل اول وہ نتیجہ دے جو کبری کے منافی ہے اور یہ دلیل خلف شکل ثالث کے تمام ضروب منتجہ میں جاری ہوتی ہے یا صغری کے عکس لینے کے ذریعہ شکل ثالث کا انتاج ثابت ہے تا کہ یہ شکل، شکل اول بن جائے اور یہ دلیل ان ضروب میں جاری ہوتی ہے جن کا کبری کلیہ ہے جیسے ضرب اول، ثانی، رابع اور خامس میں یا کبری کے عکس لینے کے ذریعہ شکل ثالث کا انتاج ثابت ہے تا کہ شکل ثالث، شکل رابع بن جائے پھر ترتیب الٹ دی جائے تا کہ شکل اول بن جائے اور نتیجہ دے پھر اسی نتیجہ کا عکس لیا جائے پس وہی عکس شکل ثالث کا مطلوب ہے اور یہ دلیل شکل ثالث کے ان ضروب میں جاری ہوتی ہے جن میں کبری موجبہ ہے تا کہ اس کا عکس شکل اول کا صغری بن سکے اور صغری کلیہ ہوتا کہ وہ شکل اول کبری بن سکے جیسے شکل ثالث کے ضرب اول اور ثالث میں ہے نہ کہ غیر مین۔

شرح

ادلہ انتاج شکل ثالث کا بیان

مذکورہ قول میں شارح شکل ثالث کی ضروب منتجہ کی ادلہ بیان فرمارہے ہیں کہ آیا جن چھ ضروب کا نتیجہ آتا ہے وہ درست بھی ہے یا نہیں تو فرمایا کہ شکل ثالث کی طرح شکل ثانی کے انتاج کی ادلہ بھی تین ہیں:

(۱) دلیل خلف (۲) عکس الصغری (۳) عکس الکبری ثم الترتیب ثم النتیجہ۔

دلیل خلف کا بیان

دلیل خلف کا طریقہ یہ ہے کہ نتیجہ کی نقیض نکال کر اس کو کبری بنادینگے اور قیاس کے صغری کو صغری بنا دینگے پھر نتیجہ نکالینگے اگر یہ نتیجہ شکل ثالث کے نتیجہ کے منافی ہوا تو دلیل ہوگی کہ یہ نتیجہ باطل ہے، اور وہ درست ہے اور یہ بطلان لازم آیا یا تو صغری کی وجہ سے یا کبریٰ کی وجہ سے یا شکل کی وجہ سے تو غور کرنے سے معلوم ہوا کہ صغریٰ کی وجہ سے لازم نہیں آیا اس لئے کہ وہ مفروض اصدق ہے اور شکل کی وجہ سے بھی

لازم نہیں آیا اس لئے کہ شکل شکل اول ہے جو بدیہی الانتاج ہے لہذا متعین ہوگیا کہ یہ بطلان کبریٰ کی وجہ سے لازم آیا یعنی نتیجہ کو نہ ماننے کی وجہ سے اور نقیض کو ماننے کی وجہ سے لہذا نتیجہ درست اور نقیض باطل ہے، اور یہ طریقہ چھ کے چھ ضربوں میں جاری ہوگا۔

عکس الصغریٰ کا بیان

دوسری دلیل عکس الصغریٰ ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ شکل ثالث کے صغریٰ کا عکس کر دیا جائے اس سے شکل ثالث، شکل اوّل ہو جائے گی اور شکل اول بدیہی الانتاج ہے۔

اس لئے تاویل کے بعد جب شکل ثالث، شکل اول بن گئی تو شکلِ ثالث کا بھی نتیجہ بدیہی ہوگا، یہ دلیل ان ضروب میں جاری ہوگی جہاں کبریٰ کلیہ ہوتا کہ وہ شکل اول کے کبری بننے کی صلاحیت رکھ سکے اور یہ مندرجہ ذیل ضروب ہیں۔

ضرب اول: صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ

ضرب ثانی: صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ

ضرب رابع: صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ

ضرب خامس: صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ

عکس الکبری ثم الترتیب ثم النتیجہ کا بیان

تیسری دلیل عکس الکبری ثم الترتیب ثم النتیجہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کبریٰ کا عکس کر دیا جائے تو خود بخود شکل رابع بن جائے گی، اب ترتیب کا عکس کر دیا جائے تو شکل اول بن جائے گی پھر ایک نتیجہ نکالینگے پھر اس نتیجہ کا بھی عکس کر دے گے تو یہ وہی مطلوبہ نتیجہ ہوگا مثلاً کل انسان حیوان وکل انسان ناطق ۔تو نتیجہ آیا بعض الحیوان ناطق ۔اب اس طریقہ کے اجراء کا طریقہ یہ ہوگا کہ کبری کا عکس کر دیا جائے چنانچہ وہ آیا بعض الناطق انسان اب چونکہ حد اوسط یعنی انسان صغری میں موضوع کی جگہ اور کبری میں محمول کی جگہ ہوگیا تو شکل رابع بن گیا جب اس کی ترتیب کا عکس کیا تو وہ آیا بعض الناطق انسان وکل انسان حیوان تو شکل اول بن گیا نتیجہ نکالا تو وہ آیا بعض الناطق حیوان پھر جب اس نتیجہ کا عکس کیا تو وہ آیا بعض الحیوان ناطق اور یہ وہی نتیجہ ہے جو شکل ثالث میں آیا تھا اور اس کے اجراء کے لئے دو شرطیں ہیں

پہلی شرط یہ ہے کہ کبری موجبہ ہو کہ اس کا عکس شکل اول کے صغری بننے کی صلاحیت رکھ سکے اور دوسری شرط یہ ہے کہ صغری کلیہ ہوتا کہ وہ شکل اول کے کبری بننے کی صلاحیت رکھ سکے اور یہ دلیل صرف مندرجہ ذیل دو ضربوں میں جاری ہوگی۔

ضروب اول۔ صغری موجبہ کلیہ ہو کبری بھی موجبہ کلیہ ہو۔

ضرب ثالث صغری موجبہ کلیہ ہو کبری موجبہ جزئیہ

وَفِی الرَّابِعِ ایجابُھُمَا مَعَ کلیّۃِ الصغریٰ اَوِ اختلافُھُمَا مَعَ کلیۃِ اِحْدَلْھُمَا

اور شکل رابع میں دونوں مقدموں کا ایجاب صغری کی کلیت کے ساتھ یا دونوں مقدموں کا (کیف میں) مختلف ہونا دونوں مقدموں میں ایک کی کلیت کے ساتھ شرط ہے۔

متن کی تشریح

آٹھویں بحث: شکل رابع کا بیان

ماتنؒ نے متن مذکورہ عبارت سے آٹھویں بحث (شکلِ رابع کا بیان) کا تذکرہ شروع فرمارہے ہیں۔

ماتنؒ نے شکل رابع سے بحث کرتے ہوئے تین امور بیان فرمائے ہیں:

(۱) شکل رابع کی منتج ہونے کی شرائط (۲) شکل رابع کی آٹھ ضروب منتجہ

(۳) ادلہ انتاج شکل رابع

مذکورہ عبارت میں امر اول یعنی شکل رابع کے منتج ہونے کی شرائط کا بیان ہے۔

شکل رابع کے منتج ہونے کی شرائط

کم اور کیف کے اعتبار سے شکل رابع کے منتج ہونے کی شرائط دو قسم کی ہیں ان میں سے ایک قسم کی شرائط کا پایا جانا ضروری ہے اگرچہ دونوں قسموں کی شرائط بھی پائی جاسکتی ہیں۔

پہلی قسم کی شرائط

ماتنؒ نے ایجابھما مع کلیہ الصغری سے پہلی قسم کی شرائط بیان فرمائی ہیں اور وہ یہ ہیں کہ دونوں مقدمہ موجبہ ہوں اور اس کے ساتھ صغریٰ کلیہ ہو۔

دوسری قسم کی شرائط

ماتن نے ''اختلافہما احدھما'' سے دوسری قسم کی شرائط بیان فرمائی ہیں اور وہ یہ ہیں کہ دونوں مقدمہ کیف میں مختلف ہوں اور اس کے ساتھ دونوں مقدموں میں سے ایک مقدمہ کلیہ ہو۔

قَوْلُهٗ وَ فِی الرَّابِعِ اَیْ یشترطُ فیْ انتاجِ الشکلِ الرابعِ بحسبِ الکمِّ وَالْکَیْفِ اَحدُالْاَمْرَیْنِ اِمَّا ایجابُ المقدّمتَینِ مَعَ کلیّةِ الصّغریٰ وَاَمّا اختلافُ المقدّمتَینِ فِی الکیفِ مَعَ کلیّةِ احدِھِمَا و ذلکَ لانّهٗ لَو لَا احدُھُمَا لزمَ اِمَّا انْ یکونَ المقدّمتانِ سالبتَیْنِ اَوْ موجبتَیْنِ مَعَ کَوْنَ الصّغریٰ جزئیّةً اَوْ جُزئیتَینِ مختلفتَینِ فِی الکیفِ وَعَلیٰ التّقادیرِ الثّلٰثِ یحصُلُ الِاخْتلافُ وَھُوَ دلیلُ العَقْمِ اِمَّا عَلیَ الْاَوَّلِ فَلانَّ الحقَّ فِیْ قَوْلِنَا لَا شَیٌٔ مِنَ الْحَجرِ بِاِنْسَانٍ وَلَا شَیٌٔ مِنَ النَّاطِقِ بِحَجرٍ ھُوَ الْاِیْجَابِ وَلَوقُلْنَا لَا شَیٌٔ مِنَ الْفَرَسِ بِحَجرٍ کَانَ الْحَقُّ السّلبَ وَاَمَّا عَلیَ الثَّانِیْ فَلانَّاِذَا قُلْنَا بَعضُ الْحَیْوَانِ اِنْسَانٌ وَکُلُّ ناطقٍ حَیْوانٌ کَانَ الْحقُّ الایجابَ وَلَوْ قُلْنَا کُلُّ فَرَسٍ حَیْوَانٌ کَانَ الْحَقُّ السَّلْبَ وَ اَمَّا عَلَی الثَّالِثِ فَلِاَنَّ الحقَ فِی قَوْلِنَا بَعْضُ الْحَیْوَانِ انسانٌ وَ بَعْضُ الْجِسْمِ لَیْسَ بِحَیْوَانٍ ھُوَالِایْجَابُ وَلَوْ قُلْنَا بَعْضُ الحجرِ لَیْسَ بِحَیْوَانٍ کَانَ

الْحَقُّ السَّلبَ ثُمَّ اَنَّ الْمصنّفَ لَمْ یتعرّضْ لبیانِ شَرائِطِ الشکلِ الرّابعِ بحسبِ الجهةِ لقلّةِ الاعتدادِ بهذا الشکلِ لکمالِ بُعْدِہٖ عِنْدَالطَّبْعِ وَلَمْ یَتعرّضْ اَیْضاً لِنَتائِجِ لِاخْتلاطَاتِ الْحاصِلَةِ مِنَ الْمُوَجَّهَاتِ فِی شَیٍٔ مِنَ الْاَشْکَالِ الْاَرْبَعَةِ لِطُوْلِ الْکَلامِ فِیْهَا وَتَفْصِیْلُهَا وَ مَوْکُولٌ اِلَی مطولاتِ هذا الفنِّ.

ترجمہ: شکل رابع کے انتاج میں کم اور کیف کے لحاظ سے دو چیزوں میں سے ایک شرط ہے یا صغریٰ کے کلیہ ہونے کے ساتھ دونوں مقدموں کا موجبہ ہونا اور یا دو مقدموں میں سے ایک کے کلیہ ہونے کے ساتھ مقدمتین کا کیف میں مختلف ہونا اور یہ اس لئے کہ اگر ان دونوں قسموں کی شرائط میں سے ایک بھی نہ ہو تو لازم آئیگا کہ دونوں مقدمے صغریٰ کے جزئیہ ہونے کے ساتھ سالبہ یا موجبہ ہوں یا دونوں مقدمے جزئیہ ہوں اور کیف میں مختلف ہوں اور تینوں تقدیروں پر نتیجہ میں اختلاف پیدا ہوگا جو عدم انتاج کی دلیل ہے رہی پہلی تقدیر پر نتیجہ میں جو اختلاف پیدا ہوگا جو عدم انتاج کی دلیل ہے رہی پہلی تقدیر یعنی (مقدمتین سالبہ ہونے کی صورت میں کبھی نتیجہ موجبہ ہونا) حق ہے۔ پس ہمارا قول ''لاشی من الحجر بانسان ولاشی من الناطق بحجر'' میں حق ایجاب ہی ہے، اور اگر ''لاشی من الناطق بحجر'' کے بجائے ''لاشی من الفرس بحجر'' کہیں تو (نتیجہ لاشی من الانسان بفرس) سالبہ کلیہ ہونا حق ہوگا اور رہی دوسری تقدیر یعنی صغریٰ موجبہ جزئیہ ہوگی مقدمتین موجبہ ہونیکی تقدیر پر جب ہم کہیں گے ''بعض الحیوان انسان وکل ناطق حیوان'' تو حق ایجاب (یعنی بعض الانسان ناطق موجبہ جزئیہ) ہوگا اور تیسری تقدیر پر (یعنی مقدمتین ایجاب وسلب میں مختلف ہوں جزئیہ ہونیکی تقدیر پر) اس لئے کہ جب ہم کہیں ''بعض الحیوان انسان'' اور بعض الجسم لیس بحیوان'' (تو نتیجہ ''بعض الانسان جسم'' موجبہ ہونا حق ہوگا) اور اگر ''بعض الجسم لیس بحیوان'' کے بجائے ''بعض الحجر لیس بحیوان'' کہیں (تو نتیجہ ''بعض الانسان لیس بحجر'') سالبہ جزئیہ ہونا حق ہوگا۔

ماتنؒ نے جہت کے لحاظ سے شکل رابع کی شرائط کا بیان نہیں چھیڑا اس شکل کے قابل شمار نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ یہ شکل طبیعت سے بعید ہے اور اشکال اربعہ سے کسی شکل میں ان صورتوں کے نتائج

کا بیان نہیں فرمایا جو صورتیں صغریٰ و کبریٰ موجہات سے ہونیکی بناء پر پیدا ہوتی ہیں۔ کیونکہ ان صورتوں میں طویل کلام ہے اور انکی تفصیل فن کی مطوّل کتب کی طرف سپرد ہے۔

شرح

مذکورہ قول سے غرضِ شارح چار امور کا بیان ہے:

(۱) شکل رابع کے انتاج کی شرائط (۲) شکل رابع کے انتاج کی شرائط کی وجہ

(۳) جہت کے اعتبار سے شکل رابع کی شرط کیوں ذکر نہ کی؟

(۴) اشکال اربعہ کی مختلطات موجہات کیوں ذکر نہ کی ؟

امر اول یعنی شکل رابع کے انتاج کی شرائط کا بیان متن کی تشریح میں گزر چکا۔

(۲) شکل رابع کے انتاج کی شرائط کی وجہ

شارح نے شکل رابع کے انتاج کی شرائط کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا:

''اگر دونوں مقدمے سالبہ ہوں گے یعنی شرطِ اول کا جزء اول (ایجاب المقدمتین) اور شرط ثانی کا جزء اول (اختلاف المقدمتین) نہ ہو۔

یا صغریٰ کے جزئیہ ہونے کے ساتھ دونوں مقدمے موجبہ ہوں گے یعنی شرط اول کا جزء ثانی (کلیۃ الصغری) اور شرط ثانی کا جزء اول (اختلاف المقدمتین) نہ ہو یا دونوں مقدمے جزئیہ ہونگے اور مختلفتین فی الکیف ہوں گے، یعنی شرط اول کا جزء اول (ایجاب المقدمتین) اور شرط ثانی کا جزء ثانی (کلیۃ احدی المقدمتین) نہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں اختلاف فی النتیجہ لازم آتا ہے۔

پہلی صورت کی مثال: ''لاشی من الحجر بانسان ولاشی من الناطق بحجر'' اس صورت میں نتیجہ بعض موجبہ آتا ہے اور وہ ہے ''بعض الانسان ناطق'' لیکن اگر ہم اسی مذکورہ کبریٰ کی جگہ یوں کہیں ''لاشی من الفرس بحجر'' تو نتیجہ سالبہ سچا آتا ہے ''لاشی من الانسان بفرس اختلاف فی النتیجہ لازم آیا۔

دوسری صورت کی مثال: ''بعض الحیوان انسان وکل ناطق حیوان'' اس صورت میں نتیجہ موجبہ سچا آتا ہے اور وہ ہے ''بعض الانسان ناطق' لیکن اگر ہم مذکوہ کبریٰ کی جگہ یوں کہیں ''کل فرس حیوان'' تو نتیجہ سالبہ سچا آتا ہے اور وہ ہے ''لاشی من الانسان بفرس' لہذا اختلاف فی النتیجہ لازم آیا۔

تیسری صورت کی مثال: ''بعض الحیوان انسان وبعض الجسم لیس بحیوان'' اس صورت میں نتیجہ

موجبہ سچا آتا ہے اور وہ ہے بعض الانسان جسم'' لیکن اگر اسی مثال میں ہم کبریٰ کی جگہ یوں کہیں ''بعض الحجر لیس بحیوان'' تو نتیجہ سالبہ سچا آتا ہے۔ ''بعض الانسان لیس بحجر'' لہذا اختلاف فی النتیجہ لازم آیا۔

(۳) جہت کے اعتبار سے شکل رابع کی شرط کیوں ذکر نہ کی؟

اعتراض وارد ہوا کہ ماتنؒ نے شکل اول ثانی اور ثالث میں جہت کے اعتبار سے شرط بیان کی لیکن شکل رابع میں جہت کے اعتبار سے کوئی شرط ذکر نہیں کی اس کی کیا وجہ ہے؟

شارح نے ''ثم ان المصنف'' سے لیکر ''لکمال بعدہ عن الطبع'' کی عبارت میں مذکورہ اعتراض کا جواب ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ شکل رابع کا اعتبار بہت کم ہے کیونکہ یہ طبیعت سے بہت دور ہے اس وجہ سے ماتنؒ نے باعتبار جہت اس شکل رابع کے انتاج کی شرط ذکر نہیں فرمائی۔

(۴) اشکال اربعہ کی مختلطات موجہات کیوں ذکر نہ کی ؟

اعتراض وارد ہوا کہ ماتن نے اشکال اربعہ میں موجہات میں سے بعض کے بعض سے اختلاط کی صورت میں حاصل ہونے والی ضروب منتجہ کیوں ذکر نہ کی؟

شارحؒ نے اپنے قول ''ولم یتعرض ایضا لنتائج الاختلاطات الخ'' سے جواب دیا کہ ماتنؒ نے مختلطات موجہات اس لئے بیان نہیں فرمائی کہ ان میں طویل کلام ہے لہذا طول کلام کی وجہ سے ان کی تفصیل کو فن کی مطولات کی طرف سپرد فرمادیا۔

لینتج الموجبۃ الکلیۃ مع الاربع والجزئیۃ مع السالبۃ الکلیۃ والسالبتان مع الموجبۃ الکلیۃ و کلیتھا مع الموجبۃ الجزئیۃ جزئیۃ موجبۃ ان لم یکن بسلب والا فسالبۃ

تاکہ (صغرے) موجبہ کلیہ چار (کبریات) کے ساتھ اور (صغری موجبہ) جزئیہ (کبری) سالبہ کلیہ کے ساتھ اور دو (صغری) سالبہ (کلیہ وجزئیہ) موجبہ کلیہ (کبری) کے ساتھ اور (صغری) سالبہ کلیہ

(کبری) موجبہ جزئیہ کے ساتھ جزئیہ موجبہ نتیجہ پیدا کریں اگر سلب نہ ہو ورنہ سالبہ نتیجہ پیدا کریں۔

متن کی تشریح

شکل رابع کی آٹھ ضروب منتجہ

ماتن نے متن کی مذکورہ عبارت میں امر ثانی یعنی شکل رابع کی آٹھ ضروب منتجہ بیان فرمائی ہیں ان کو شرح میں بمع امثلہ ملاحظہ فرمائیں۔

شکل رابع کی سولہ ضروب محتملہ (منتجہ وعقیمہ)

شکل رابع میں بھی ضروب محتملہ سولہ ہیں جن میں سے شرائط پائی جانے کی وجہ سے آٹھ ضروب منتجہ ہیں جن کا تفصیلی بیان انشاء اللہ شرح میں آئیگا اور آٹھ ضروب شرائط نہ پائی جانے کی وجہ سے عقیمہ ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ
۱	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	۱	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ
۲	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	۲	سالبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ
۳	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	۳	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ
۴	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	۴	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ

قَوْلُهٗ لینتج الموجبۃ الکلّیۃ الضّروبُ المنتجۃُ فِی ھٰذَا الشّکلِ بحسبِ احدِالشّرطَیْنِ السّابقَیْنِ ثما نِیَۃٌ حَا صِلَۃٌ مِنَ ضمّ الصغریٰ الموجبۃِ الکلّیۃِ مع الکبریاتِ الاربعِ وَالصّغریٰ الموجبۃِ الجُزئِیَّۃِ مَعَ الْکُبریٰ السَّالِبَۃِ الْکُلّیۃِ وَضَمِ الصغریَینِ السّالبَتینِ الکلیۃِ والجزئیّۃِ مَعَ الْکُبریٰ الْمُوجبۃِ الْکُلّیۃِ وَ ضمّ کُلّیتھَا اَیْ الصغریٰ السالبۃِ الکلیّۃِ مَعَ الْکُبریٰ الْمُوْجِبَۃِ

الْجُزْئِيَةِ فَلَا وَلَانَّ مِنْ هٰذِهِ الضَّرُوبِ وهُمَا الْمُؤَلفُ مِنْ موجبتَينِ كليّتَينِ وَ الْمُؤَلفُ مِنْ موجبةٍ كليةٍ صغرىٰ و موجبةٍ جزئيةٍ كبرىٰ ينتجانِ موجبةً جزئيّةً و البَواقِي المشتمِلةُ علىٰ السّلبِ تنتجُ سالبةً جزئيةً فِي جميْعِهَا الَّا فِيْ ضربٍ واحدٍ و هوَالمركبُ مِنْ صغرىٰ سالبةٍ كليّةٍ و كبرىٰ موجبةٍ كليةٍ فَانّه ينتجُ سالبةً كليّةً وَ فِي عبارة المصنّ تسامحٌ حيثُ توَهمَ ان ماسوىٰ الَّاولينِ منْ هذهِ الضّروبِ ينتجُ السلبَ الجزئِيَ و ليسَ كذلكَ كَمَا عرفتَ وَلَوْ قَدَّمَ لَفظَ موجبةٍ علٰى جزئيةٍ لكانَ اولٰى والتفصيلُ ههنَااَنَّ ضروبَ هذَا الشّكلِ ثمانيةٌ الاوّلُ مِنْ مُوجِبَتَيْنِ كُلِّيَّتَيْنِ وَالثَّانِي من موجبةٍ كليةٍ صغرىٰ و موجبةٍ جزئيةٍ كبرىٰ ينتجانِ موجبةً جزئيةً و الثالثُ من صغرىٰ سالبةٍ كليةٍ و كبرىٰ موجبةٍ كليةٍ ينتجُ سالبةً كليةً . والرابعُ عكسُ ذلكَ والخامسُ منْ صغرىٰ موجبةٍ جزئيةٍ و كبرىٰ سالبةٍ كليةٍ والسادسُ منْ سالبةٍ جزئيةٍ صغرىٰ و موجبةٍ كليةٍ كبرىٰ والسّابعُ منْ موجبةٍ كليةٍ صغرىٰ و سالبةٍ جزئيةٍ كبرىٰ والثامنُ من سالبةٍ كليةٍ صغرىٰ و موجبةٍ جزئيةٍ كبرىٰ و هذهِ الضُّروبُ الخمسةُ الباقيةُ تنتجُ سالبةً جزئيةً فاحفظْ هذَا التّفصيلَ فانَّه نافعٌ فيمَا سيجئُى.

ترجمہ: قولہ لینتج الموجبۃ الخ سابقہ دوقسم کی شرطوں میں سے ایک قسم کی شرط کے لحاظ سے اس شکل میں ضروب منتجہ آٹھ ہیں جو حاصل ہیں صغری موجبہ کلیہ کو چار کبریات (موجبہ کلیہ کبری، موجبہ جزئیہ کبری، سالبہ کلیہ کبری، سالبہ جزئیہ کبری) کے ساتھ ملانے سے اور صغری موجبہ جزئیہ کو کبرے سالبہ کلیہ

کے ساتھ ملانے سے اور صغری سالبہ کلیہ سالبہ جزئیہ کو کبری موجبہ کلیہ کے ساتھ ملانے سے اور صغری سالبہ کلیہ کو کبری موجبہ جزئیہ کے ساتھ ملانے سے پس آٹھ ضروب میں سے پہلی دو ضرب موجبہ جزئیہ کا نتیجہ دیتی ہیں اور وہ دو ضربیں وہ ہیں جو دو موجبہ کلیہ سے مرکب ہو اور موجبہ کلیہ صغری اور موجبہ جزئیہ کبری سے مرکب ہو اور بقیہ ضروب جو سلب پر مشتمل ہیں سب میں سالبہ جزئیہ کا نتیجہ دیتی ہیں مگر ایک ضرب میں اور وہ ضرب ہے جو صغری سالبہ کلیہ اور کبری موجبہ کلیہ سے مرکب ہو کیونکہ یہ ضرب سالبہ کلیہ کا نتیجہ دیتی ہے۔

اور ماتنؒ کی عبارت لینتج الموجبۃ الکلیۃ الخ میں تسامح ہے کیونکہ یہ عبارت اس بات کا وہم پیدا کرتی ہے کہ ان ضروب ثمانیہ میں سے اولین کے علاوہ دیگر ضروب سلب جزئی کا نتیجہ دیتے ہیں حالانکہ ایسی بات نہیں ہے جیسا کہ آپ جان چکے۔ اور ماتنؒ لفظ موجبہ کو جزئیہ پر مقدم فرماتے تو بہتر ہوتا اور یہاں تفصیل یہ ہے کہ شکل رابع کی ضروب منتجہ آٹھ ہیں ضرب اول دو موجبہ کلیہ سے مرکب ہے اور ضرب ثانی صغری موجبہ کلیہ اور کبری موجبہ جزئیہ سے مرکب ہے اور یہ دو ضربیں موجبہ جزئیہ کا نتیجہ دیتی ہے اور ضرب ثالث صغری سالبہ کلیہ اور کبری موجبہ کلیہ سے مرکب ہے اور یہ ضرب سالبہ کلیہ کا نتیجہ دیتی ہے ضرب رابع، ضرب ثالث کا عکس ہے (یعنی صغری موجبہ کلیہ اور کبری سالبہ کلیہ سے مرکب ہے) ضرب خامس صغری موجبہ جزئیہ اور کبری سالبہ کلیہ سے مرکب ہے اور ضرب سادس صغری سالبہ جزئیہ اور کبری موجبہ کلیہ سے مرکب ہے اور ضرب سابع صغری موجبہ کلیہ اور کبری سالبہ جزئیہ سے مرکب ہے اور ضرب ثامن صغری سالبہ کلیہ اور کبری موجبہ جزئیہ سے مرکب ہے اور یہ بقیہ ضروب خمسہ سالبہ جزئیہ کا نتیجہ دیتی ہیں پس اس تفصیل کو یاد کر لیجئے۔ کیونکہ یہ تفصیل آئندہ مباحث میں نافع ہے۔

شرح

شکل رابع کی آٹھ ضروب منتجہ

شارح نے فرمایا کہ شکل رابع میں مذکورہ دو قسم کی شرطوں میں سے ایک کے اعتبار سے ضروب منتجہ آٹھ ہیں ان آٹھ ضروب میں سے پہلی دو ضربوں کا نتیجہ موجبہ جزئیہ ہے اور ایک ضرب یعنی ضرب ثالث کا نتیجہ سالبہ کلیہ ہے اور بقیہ پانچ ضروب کا نتیجہ سالبہ جزئیہ ہے اور وہ آٹھ ضروب منتجہ مندرجہ

ذیل ہیں:

ضرب اول

صغری کبری نتیجہ

موجبہ کلیہ موجبہ کلیہ موجبہ جزئیہ

مثال صغری: کل من یخشی اللّٰہ حقا فھو عالم بہ

کبری : کل ملتزم باحکام الدین تماما فھو یخشی اللّٰہ حقا

نتیجہ : فبعض من ھو عالم باللّٰہ ملتزم باحکام الدین .

ضرب ثانی

صغری کبری نتیجہ

موجبہ کلیہ موجبہ جزئیہ موجبہ جزئیہ

مثال : صغری : کل منکر لختم النبوۃ کافر

کبری: وبعض القاد یا نیین ینکرون ختم النبوۃ.

نتیجہ : فبعض الکفار قاد یانیون.

ضرب ثالث

صغری کبری نتیجہ

سالبہ کلیہ موجبہ کلیہ سالبہ کلیہ

مثال : صغری: لا احدمن الناس ھو سمک

کبری : وکل ضاحک ھو من الناس

نتیجہ : فلا احد من السمک ھو الضاحک

ضرب رابع

صغری کبری نتیجہ

موجبہ کلیہ سالبہ کلیہ سالبہ جزئیہ

مثال : صغری: کل عالم ارفع منزلة من الجاهل

کبری: ولااحد من الثیران بعالم

نتیجه : فبعض من هو ارفع منزلة من الجاهل لیس بثور

ضرب خامس

صغری کبری نتیجہ

موجبہ جزئیہ سالبہ کلیہ سالبہ جزئیہ

مثال : صغری:بعض الناس مؤمنون

کبری: ولا احدمن الملائکة بانسان

نتیجه : بعض المؤمنین لیس بملائکة

ضرب سادس

صغری کبری نتیجہ

سالبہ جزئیہ موجبہ کلیہ سالبہ جزئیہ

مثال : صغری : بعض الحیوان لیس بانسان

کبری :وکل کاتب حیوان

نتیجه : بعض الانسان لیس بکاتب

ضرب سابع

صغری کبری نتیجہ

موجبہ کلیہ سالبہ جزئیہ سالبہ جزئیہ

مثال : صغری : کل انسان جسم

کبری : وبعض الحیوان لیس بانسان

نتیجہ : فبعض الجسم لیس بحیوان

ضرب ثامن

صغری	کبری	نتیجہ
موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ

مثال : صغری : لاشی من الانسان بحجر

کبری : وبعض الحیوان انسان

نتیجہ : فبعض الحجر لیس بحیوان .

نقشہ ضروب محتملہ برائے شکل رابع

شکل رابع کی ضروب متحملہ (منتجہ وعقیمہ) کو نقشہ ذیل میں ملاحظہ فرمائیں

صغریات/ کبریات	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ
موجبہ کلیہ	ب ۱	ب ۲	ب ۳	ب ۴
موجبہ جزئیہ	س	س	ب ۵	س
سالبہ کلیہ	ب ۶	ب ۷	س	س
سالبہ جزئیہ	ب ۸	س	س	س

عبارت ماتنؒ میں تسامح

شارح نے اپنے قول وفی عبارت المصنفؒ تسامح الخ میں فرمایا کہ ماتن کی عبارت جزئیہ موجبہ ان لم یکن بسلب والا فسالبۃ میں تسامح ہے کیونکہ ماتن کی عبارت سے یہ وہم پیدا ہورہا ہے کہ ضرب اول اور ضرب ثانی کے علاوہ بقیہ چھ ضروب کا نتیجہ سلب جزئی ہے حالانکہ ضرب ثالث کا نتیجہ سلب کلی ہے اور یہ وھم اس لئے پیدا ہورہا ہے کہ ماتنؒ نے جزئیہ کو موصوف اور موجبہ کو صفت بنایا ہے اور والا فسالبۃ کا موجبہ پر عطف کیا ہے اس صورت میں سالبہ بھی جزئیہ کی صفت بنے گی جس سے یہ وھم پیدا ہورہا ہے کہ نتیجہ جزئیہ موجبہ ہوگا وگرنہ جزئیہ سالبہ ہوگا لہذا اس وہم کے ازالہ کے لئے شارح نے مشورہ دیا کہ

یوں کہنا چاہئے موجبۃ جزئیۃ ان لم یکن بسلب والا فسالبۃ یعنی لفظ موجبہ کو لفظ جزئیہ پر مقدم کرنا چاہیے۔ کیونکہ اس صورت میں سالبہ کا لفظ جزئیہ کی صفت نہیں بنے گا بلکہ سالبہ کے لئے کلیت اور جزئیت میں سے کسی کو بھی صفت بنایا جاسکے گا۔

بِالخُلفِ او بعکسِ التّرتیبِ ثمّ النّتیجۃِ او بعکسِ المقدمتینِ او بالرّدِّ الی الثّانِیُ بعکسِ الصّغریٰ او الثّالثِ بعکسِ الکبریٰ

شکل رابع کا انتاج دلیل خلف سے ثابت ہے یا ترتیب قیاس کے عکس پھر نتیجہ کے عکس سے ثابت ہے یا مقدمتین کے عکس سے ثابت ہے یا صغری کا عکس لے کر شکل ثانی بنا لینے سے ثابت ہے یا کبری کا عکس لے کر شکل ثالث بنا لینے سے ثابت ہے۔

متن کی تشریح

ادلہ انتاج شکل رابع

ماتنؒ نے متن کی مذکورہ عبارت میں امر ثالث یعنی ادلہ انتاج شکل رابع بیان فرمائے ہیں۔

ادلہ انتاج شکل رابع پانچ ہیں

(۱) دلیل خلف (۲) عکس الترتیب ثم النتیجہ (۳) عکس المقدمتین (۴) الرد الی الثانی بعکس الصغری (۵) الرد الی الثالث بعکس الکبری۔ ان پانچ ادلہ کی تفصیل شرح میں ملاحظہ فرمائیں۔

قولُہٗ بالخلفِ وَھُوَ فیُ ھذَا الشّکلِ اَنْ یؤخذَ نقیضُ النّتیجۃِ و یضمَ الیٰ احدیٰ المقدمتَینِ لینتجَ ما یُنعکسُ الیٰ مَا ینافِیُ المقدّمۃَ الاخریٰ و ذلکَ الخلفُ یَجرِیُ فِی الضربِ الاوّلِ وَالثّانیُ وَالثّالثِ والرابعِ والخامسِ دونَ البَواقِی وَ قَال المصنّفِی شَرحِ الشّمسیۃِ یجریانِ الخُلف فی السادسِ و ھذا سھوٌ.

ترجمہ: قولہ بالخلف: اس شکل رابع میں دلیل خلف یہ ہے کہ نتیجہ کی نقیض لی جائے اور اس کو مقدمتین (صغری وکبری) میں سے کسی ایک کی طرف ملایا جائے تا کہ وہ نتیجہ دے جس کا عکس دوسرے مقدمہ کا منافی ہو اور یہ دلیل خلف شکل رابع کے ضروب خمسہ یعنی اول، ثانی، ثالث، رابع اور خامس میں جاری ہوتی ہے نہ کہ بقیہ ضروب میں اور ماتنؒ نے شرح الشمسیہ (سعدیہ) میں فرمایا کہ یہ دلیل خلف ضرب سادس میں بھی جاری ہوتی ہے اور یہ سہو ہے۔

شرح

دلیل خلف کا بیان

آپ متن کی تشریح میں جان چکے ہیں کہ ادلہ انتاج شکل رابع پانچ ہیں اور ان میں سے پہلی دلیل خلف ہے اس قول میں شارح نے اسی پہلی دلیل خلف کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ دلیل خلف یہ ہے کہ شکل رابع کے نتیجہ کو مان لو اگر اس کو نہیں مانتے تو اس کی نقیض کو مان لو کیونکہ اگر نقیض کو بھی نہیں مانو گے تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا لازما نقیض ماننی پڑیگی جب آپ نے نقیض مان لی تو اب اس نقیض کو کسی مقدمہ مناسبہ کے ساتھ ملا دو اور مناسبہ کا مطلب یہ ہے کہ نقیض کو اس مقدمہ کے ساتھ ملانے سے شکل اول بن جائے پھر چاہے وہ جو بھی ہو پھر شکل اول بنانے کے بعد جو نتیجہ حاصل ہوگا تو اس کا عکس کر دینگے تو وہ نتیجہ اصل قضیہ کے منافی ہوگا مثلاً کل انسان حیوان وکل ناطق انسان۔ نتیجہ آیا: بعض الحیوان ناطق۔ اس کو تسلیم کر لو اگر اس کو تسلیم نہیں کرتے تو اس کی نقیض کو تسلیم کر لو اور وہ ہے لاشی من الحیوان بناطق اب اس نقیض کو مقدمہ مناسبہ کے ساتھ ملا دیا اور شکل بنائی تو وہ آیا کل انسان حیوان ولاشی من الحیوان بناطق۔ تو نتیجہ آیا لاشی من الانسان بناطق پھر جب اس کا عکس نکالا تو وہ آیا لاشی من الناطق بانسان تو یہ نتیجہ اصل متروکہ قضیہ یعنی کبری کا منافی ہے اور وہ تھا کل ناطق انسان پس عکس باطل ہوا اور عکس نتیجہ کو لازم ہے اور بطلان لازم مستلزم ہے بطلان ملزوم کو پس عکس (لازم) کے بطلان سے نتیجہ (ملزوم) بھی باطل ہوا اور یہ بطلان نتیجہ کی نقیض کی وجہ سے لازم آیا لہذا نقیض باطل اور نتیجہ درست ہوا۔ اور یہ دلیل صرف پانچ ضربوں میں جاری ہوتی ہے یعنی اول ثانی، ثالث، رابع، اور خامس میں باقی میں جاری نہیں ہوتی اور شرح شمسیہ کے اندر ماتنؒ نے سادس کے اندر اس دلیل کے جاری ہونے کے بارے جو فرمایا ہے تو شارح نے اس کے بارے میں فرمایا کہ یہ سہو ہے۔

قَوْلُهٗ او بعکسِ التّرتیب وَ ذلکَ اِنّمَا یَجرِیُ حیثُ یکونُ الکُبریٰ موجبةً والصغریٰ کلیّةً والنّتیجةُ مَعَ ذلکَ قابلةٌ لا نعکاسِ کَما فِی الاوّلِ والثّانِی وَالثّالثُ والثّامِن ایضاً اِنْ انعکستِ السالبةُ الجزئیّةُ کَمَا اِذَا کانَتْ احدیٰ الخاصّتَیْن دونَ البَواقِیْ.

ترجمہ: قولہ ''او بعکس الترتیب'' اور دلیل صرف وہاں جاری ہوتی ہے جہاں کبریٰ موجبہ اور صغریٰ کلیہ ہو اور نتیجہ عکس کو قبول کرنے والا ہو جیسے ضرب اول، ثانی، ثالث میں اور ثامن میں بھی اگر سالبہ جزئیہ کا عکس آئے مثلاً جب سالبہ جزئیہ مشروطہ خاصہ یا عرفیہ خاصہ ہو نیکی صورت میں نہ کہ دیگر صورتوں میں۔

شرح

مذکورہ قول میں شارح نے ''انتاج شکل رابع کی دوسری دلیل عکس الترتیب ثم النتیجۃ بیان فرمائی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ صغری کو کبری کی جگہ اور کبری کو صغری کی جگہ رکھ دیا جائے تو خود بخود شکل اول بن جائیگی پھر جو نتیجہ آئے اس کا بھی عکس کر دیں۔

لیکن یہ طریقہ وہاں جاری ہوگا جہاں کبری موجبہ ہوتا کہ شکل اول کے صغری بننے کی صلاحیت رکھ ہو اور جہاں صغریٰ کلیہ ہوتا کہ شکل اول کے کبریٰ بننے کی صلاحیت رکھ سکے اور نتیجہ بھی قابل للا نعکاس ہو کیونکہ اگر نتیجہ قابل للا نعکاس نہ ہو جیسے کہ سالبہ جزئیہ میں ہوتا ہے تو یہ طریقہ وہاں جاری نہیں ہوگا اور یہ تین ضربوں میں تو ہمیشہ جاری ہوتا ہے یعنی اول ثانی اور ثالث میں اور ثامن میں اس وقت جاری ہوگا جبکہ سالبہ جزئیہ کا عکس آئے جیسے کہ خاصتین میں آتا ہے اور باقی میں جاری نہیں ہوگا۔

قولہ اَوبعکسِ المقدّمتَیْنِ فیَرْجِعُ اِلیٰ الشکلِ الاوّلِ ولا یجرِی الاّ حیثُ یکونُ الصّغری موجبةً والکبریٰ سالبةً کلیةً لتنعکسَ الی الکلیةَ کَمَا فِیُ الرّابعِ و الخامسِ لا غیرُ.

ترجمہ: قولہ او بعکس المقدمتین (عکس مقدمتین کے ذریعہ) شکل رابع شکل اول کی طرف لوٹ جائے گی اور یہ دلیل اسی ضرب میں جاری ہوتی ہے جس میں صغری موجبہ اور کبری سالبہ کلیہ ہوتا کہ

سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آئے جیسے ضرب رابع اور خامس میں نہ کہ دیگر ضروب میں۔

عکس المقدمتین کا بیان

مذکورہ قول میں شارح نے انتاج شکل رابع کی تیسری دلیل عکس المقدمتین بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صغری کو اپنی جگہ رکھ کر عکس نکالیں اور کبری کا بھی اپنی جگہ رکھ کر عکس نکالیں تو خود بخود شکل اول بن جائیگی پھر نتیجہ نکال لینگے۔ لیکن یہ دلیل وہاں جاری ہوگی جہاں صغری موجبہ ہوتا کہ عکس کے بعد شکل اول کے صغری بننے کی صلاحیت رکھ سکے اور جہاں کبری سالبہ کلیہ ہوتا کہ عکس کے بعد شکل اول کے کبری بننے کی صلاحیت رکھ سکے جیسا کہ ضرب رابع اور خامس میں ہوتا ہے نہ کہ کسی اور ضرب میں۔

قولہ اوبالردّ الی الثانی وَلَا یَجْرِیْ اِلَّا حَیْثُ یَکُوْنُ الْمُقَدَّمَتَانِ مُخْتَلِفَتَیْنِ فِی الْکَیْفِ وَالْکُبْریٰ کلیّۃٌ وَالصّغریٰ قابلۃٌ للانعکاسِ کَمَا فِیْ الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ وَالخَامسِ والسّادسِ ایضاً انْ انعکستِ السّالبۃُ الجزئیۃُ لا غیرُ.

ترجمہ: قولہ اوبالردالی الثانی (شکل رابع کے صغری کا عکس لیکر شکل رابع کو شکل ثانی بنالینا انتاج شکل رابع کی چوتھی دلیل ہے) اور یہ دلیل اسی ضرب میں جاری ہوتی ہے جہاں دو مقدمے کیف میں مختلف ہوں اور کبری کلیہ ہو اور صغری منعکس ہونے کے قابل ہو جیسے ضرب ثالث رابع، خامس میں اور ضرب سادس میں بھی اگر سالبہ جزئیہ کا عکس آتا ہو نہ کہ دیگر ضروب میں۔

شرح

الردالی الثانی بعکس الصغری کا بیان

مذکورہ قول میں شارح نے انتاج شکل رابع کی چوتھی دلیل الردالی الثانی بعکس الصغری بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شکل رابع کو شکل ثانی کی طرف لوٹائیں صغری کے عکس کے ساتھ کیونکہ کبری میں شکل رابع اس کے ساتھ شریک ہے اور یہ دلیل وہاں جاری ہوگی جہاں صغری و کبری میں اختلاف فی الکیف ہو اور جہاں کبری کلیہ ہو اور صغری قابل للا نعکاس ہو اور پہلی شرط اس لئے لگائی تا کہ شکل ثانی کی شرط اول پائی جائے اور دوسری شرط اس لئے لگائی تا کہ شکل ثانی کے کبری بننے کی صلاحیت

رکھ سکے اور یہ دلیل تین ضربوں میں تو ہمیشہ جاری ہوتی ہے یعنی ثالث، رابع اور خامس میں اور سادس میں اس وقت جاری ہوگی جبکہ سالبہ جزئیہ کا عکس آئے جیسا کہ خاصتین (مشروطہ خاصہ وعرفیہ خاصہ) میں ہوتا ہے باقی اور کسی ضرب میں یہ دلیل جاری نہیں ہوتی۔

قَوْلُهٗ بِعَكْسِ الْكُبْرٰى وَلَا يَجْرِىْ اِلَّا حَيْثُ يَكُوْنُ الصُّغْرٰى موجبةً والكبرىٰ قَابِلاً لِلانعكاسِ و يكونُ الصُّغرىٰ اَوْ عكسُ الكبرىٰ كليّةً وهٰذَا اَلْاَ خيرُ لازمٌ للاولينِ فِى هٰذا الشّكلِ فتدَبَّرْ وَ ذلكَ كمَا فِى الاوّلِ والثّانِىْ والرّابعِ والخامسِ والسابعِ ايضاً ان انعكسَ السلبُ الجزئىُ دونَ البَواقِىْ.

ترجمہ: قولہ بعکس الکبری: (شکل رابع کے کبری کا عکس لیکر شکل رابع کو شکل ثالث بنانا انتاج شکل رابع کی پانچویں دلیل ہے) اور یہ دلیل صرف اس ضرب میں جاری ہوتی ہے جہاں صغری موجبہ ہو اور کبری منعکس ہونے کے قابل ہو اور صغری یا کبری کا عکس کلیہ ہو اور یہ آخری دلیل اس شکل رابع میں اولین یعنی ضرب اول اور ثانی کے لئے لازم ہے پس غور کر لیجئے اور یہ دلیل ضرب اول ثانی، رابع، خامس میں جاری ہوتی ہے اور سابع میں بھی اگر سالبہ جزئیہ کا عکس آئے نہ بقیہ ضروب میں۔

شرح

الردالی الثالث بعکس الکبریٰ کا بیان

مذکورہ قول میں شارح شکل رابع کی پانچویں دلیل الردالی الثالث بعکس الکبرے بیان فرمائی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ شکل رابع کو شکل ثالث کی طرف لوٹائیں کبری کے عکس کے ساتھ کیونکہ صغری میں شکل رابع اس کے ساتھ شریک ہے اور یہ دلیل وہاں جاری ہوگی جہاں صغری موجبہ ہوتا کہ شکل ثالث کے صغری بننے کی صلاحیت رکھ سکے اور صغری کلیہ ہو یا کبری کا عکس کلیہ ہو کیونکہ شکل ثالث میں کلیۃ احدھما کی شرط ہے اور کبری قابل للا نعکاس ہو کیونکہ اگر یہ قابل للا نعکاس نہ ہوگا تو شکل ثالث کی طرف نہیں لوٹ سکے گا اور یہ دلیل اول وثانی میں تو لازمی طور پر جاری ہوگی اور باقی میں کبھی تو جاری ہوگی کبھی جاری نہیں ہوگی اول وثانی میں تو اس لئے جاری ہوگی کہ ان کا کبری موجبہ ہوتا ہے اور اس کا ہمیشہ عکس آتا ہے اور رابع وخامس میں کبھی جاری ہوگی کبھی نہیں کیونکہ انکا کبری سالبہ کلیہ آتا ہے تو ممکن ہے کہ وہ

ان نو قضایا میں سے ہو جن کے سوالب کا عکس نہیں آتا اور سابع میں اس وقت جاری ہوگا جبکہ وہ خاصتین میں سے ہو باقی میں نہیں۔

اعتراض وجواب

شارح نے وھذا الاخیر لازم للاولین فی ھذا الشکل کے بعد فتدبر کہہ کر ایک اعتراض وجواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

اعتراض

یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ پانچویں دلیل ضرب اول اور ثانی کیلئے لازم ہے کیونکہ ممکن ہے کہ کبری موجبہ ممکنتین میں سے ہو اور آپ موجہات میں جان چکے ہیں کہ ممکنتین کا عکس نہیں آتا پس جب کبری موجبہ ممکنتین میں سے ہوگا تو اس کا عکس نہ آنے کی وجہ سے الردالی الثالث بعکس الکبری نہ ہو سکے گا لہذا پانچویں دلیل ضرب اول اور ثانی کیلئے لازم نہ رہی۔

جواب: یہ ہے کہ شکل رابع کا کبری ممکنتین میں سے نہیں ہوسکتا کیونکہ شرط یہ ہے کہ شکل رابع قضایا فطریہ سے مرکب ہو اور ممکنتین قضایا فطریہ میں سے نہیں ہیں۔

خاتمہ

الحمدللہ آٹھویں بحث کی تکمیل سے کتاب شرح التہذیب کا نصاب اپنے اختتام کو پہنچا۔

الحمد لله العلیٰ شانه الجلیٰ برهانه الذ ی دلّ علی ذاته بذاته و شهد بوحدانیة نظام مصنوعاته و کرّم بنی آدم بالعلم الضروری لیحصل ملکة الانتقال واهله للنظر والاستدلال لیر تقی الی مدارج الکمال.

والصلوة والسلام علی من هو خاتم الانبیاء مرتبة و زمانا و اقواهم حجة وبرهانا الذی جنابه المقدس منبع التصور والتصدیق و حصرته العلیا محور التحقیق والتدقیق وعلی آله البررة الاتقیاء و اصحابه الخیرة الاصفیاء.

☆.....تمّت بالخیر.....☆





کلماتِ طیبات و دعواتِ صالحات

سیدی وسندی مرشدی شیخ الاسلام والحدیث

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب ادام اللہ فیوضہم

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ

اما بعد!

برادرِ عزیز جناب مولانا محمد یونس سلمہٗ اللہ تعالیٰ دار العلوم کراچی کے ان فاضل اساتذہ میں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے طلبہ کو آسان انداز میں دقیق مسائل سمجھانے کا سلیقہ عطا فرمایا ہے، انہوں نے منطق کی معروف کتاب ''شرح تہذیب'' کی تسہیل کے لئے یہ کتاب مرتب کی ہے، بندہ کو کتاب سے استفادہ کا تو موقع نہیں ملا، لیکن فاضل مؤلف کی جن صلاحیتوں سے بندہ براہ راست واقف ہے ان کے پیش نظر امید ہے کہ انشاء اللہ یہ طلبہ اور اساتذہ کے لئے مفید اور رہنمائی کا باعث ہوگی۔

دل سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس کاوش کو قبول فرمائیں اور اسے نافع بنائیں۔ آمین ثم آمین

بندہ محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۲۴ر صفر ۱۴۲۶ھ

Faraz: 0302-2691277

نزد جامعہ دار العلوم کراچی
0333-2173498
0321-2612334